علي حسن مطر

الخلاصة الفلسفية

كتاب دراسي لطلاب السطوح في الحوزات العلمية

الخلاصة الفلسفية

علي حسن مطر

الخلاصة الفلسفية

كتاب دراسي لطلاب السطوح في الحوزات العلمية

ISBN 964 - 94508 - 5 - 8 شابك ٨ـ ٥ـ ٩٤٥٠٨ـ ٩٦٤

اسم الكتاب: الخلاصة الفلسفية

المؤلف: السيد علي حسن مطر

الناشر: مؤسسة ذوالجناح

تنضيد الحروف والاخراج الفني: آمنة علي الهاشمي

تصميم الغلاف: عبدالعزيز مصطفى خضير

الطبعة الاولى عام ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م

المطبعة: ستاره

كمية المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين وصلى الله على نبيّنا الأكرم محمد وعلى آله الطاهرين.

وبعد:

فهذه خلاصة تستوعب معظم المادة الفلسفية المقرر دراستها حالياً في حوزاتنا العلمية، حاولت فيها أن اجنّب الطالب التعقيد اللفظي، وان أجمع له بين عمق الفكرة ووضوح العبارة.

وقد انتخبت مادتها من عدة مصادر، أهمها:

١ ـ كتاب «فلسفتنا» للسيد الشهيد محمد باقر الصدر﷿.

٢ ـ كتاب «المنهج الجديد لدراسة الفلسفة» للعلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي.

٣ ـ بعض شروح كتاب «بداية الحكمة» للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي﷿.

٤ ـ بعض مؤلفات الشيخ الشهيد مرتضى المطهري﷿.

وأسأل الله العليّ القدير الذي يسّر لي انجاز هذا العمل، ان يتقبّله بمنّه وكرمه، انه سميع مجيب، وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

السيد علي حسن مطر الهاشمي

سنة ١٤٢٣ هـ الموافق سنة ٢٠٠٢م

الفصل الاول

بحوث تمهيدية

(١) الفلسفة: نبذة تاريخية

● بداية التفكير الفلسفي

لا شك أن التفكير وجد بوجود الانسان؛ ذلك أنّ القوة العاقلة المفكرة من الخصائص الذاتية للانسان التي لا يمكن انفكاكها عنه.

ومن المتوقع أن تكون الفلسفة ـ بوصفها لوناً من ألوان النشاط العقلي ـ قديمة في تاريخ الفكر البشري، وأنّ الانسان منذ أن جال بنظره في نظام الكون، ووقف على ما يجري في الوجود من القوانين الكلية، مارس التفكير الفلسفي، وقام في مختلف العصور بمحاولة معرفة حقيقة هذا العالم الذي يحيط به، والعلّة التي أوجدته، بالمستوىٰ الذي يتيحه له نموّه الفكري ونضوجه العقلي.

إلّا أنّ المشهور لدىٰ مؤرخي الفلسفة أنها نشأت في اليونان[١] في القرن السادس قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام، وان كان هؤلاء المؤرخون لا يستبعدون تأثر أفكار الفلاسفة اليونانيين بالعقائد الدينية والافكار الشرقية، وأنها لم تنشأ من فراغ.

ومن الطبيعي أنّ الأفكار البدائية لم تكن منظّمة، ولم يكن للمسائل المدروسة تبويب دقيق، فضلاً عن أن يكون لكل مجموعة من المسائل اسم وعنوان خاص، بل إنّ جميع الأفكار كانت تسمّىٰ باسم العلم والحكمة والمعرفة وأمثالها.

ومن أوائل الفلاسفة اليونانيين:

---

١). تقع اليونان جنوبي شبه جزيرة البلقان، ويتبعها كثير من جزائر بحر الأرخبيل.

١ ـ **طاليس**، الذي زعم أنَّ المادة الأولية للكون هي الماء، وبتكاثفه وجدت الأرض، وبتمدّده تولّد الهواء والنار.

٢ ـ **انكسمندر**، وكان يرى أنَّ مادة المواد هي الهيولى المبهمة، أي: الحالة غير المحدودة، التي يخرج منها ويعود اليها كل كائن.

٣ ـ **هرقليطس**، وكان يعتقد أن النار هي المادة الاولى.

٤ ـ **أنباذوقلس**، وكان يذهب إلى أنّ أصل المادة هو: الماء والتراب والهواء والنار مجتمعة.

٥ ـ **ديمقريطس**، الذي كان يرى أنّ المادة تتألف من ذرّات صغيرة جداً.

ولابد من التنبيه على أنَّ بحث هؤلاء الفلاسفة عن حقيقة وعلل الجانب المادي من الوجود، لا يلازم الالحاد، ولا يعني إنكار وجود واقع مجرّد وراء المادة، والّا لزم من ذلك أن يكون كل الإلهيين من اليونانيين والإسلاميين من الملاحدة؛ لأنهم لا ينكرون وجود مادة واحدة في الكون، تنحلّ اليها بقية المواد، وان لمظاهر الحياة عللاً طبيعية؛ فإنَّ كتبهم حافلة بالبحث عن المادة الأولى والعلل الطبيعية، الّا أنَّ ذلك لم يصدَّهم عن التألّه والايمان بما وراء المادة، وقد كان لطاليس وانكسمندر رأي خاص في علم الله تعالى، خصّه الفلاسفة الإلهيون بالبحث والتنقيح، وكان هرقليطس يعتقد بأن نفس الانسان شعلة وهّاجة تأججت من الأزلية الإلهية.

* * *

● السوفسطائيون

وفي القرن الخامس قبل الميلاد ظهر **السوفسطائيون**، فطرحوا مذهباً في غاية الغرابة والخطورة، أنكروا به الحقائق الثابتة، وادّعوا أنه ليس هناك واقع خارج فكر الانسان وتصوراته، والذي دعاهم الى طرح هذا المذهب أمران:

أولهما ـ اختلاف أقوال الفلاسفة فيما يتعلّق بمبدأ هذا العالم، ونهايته،

وهدفه، فقد أدّى هذا التضارب في الآراء من جانب، وبساطة فهم السوفسطائيين من جانب آخر، الى وقوعهم في الشك والحيرة، وانتهىٰ بهم الأمر الىٰ الاعتقاد بأنه ليس هناك شيء قابل للمعرفة اليقينية، وانه لا حقيقة موضوعية وراء التصورات الذهنية.

وثانيهما ـ أنهم كانوا يحترفون تعليم الخطابة والمناظرة، ويربّون المحامين للمحاكم، وكانت مهنة المحاماة تقتضي أن يتمكن المحامي من إثبات أيّ دعوىً، وردّ ما يخالفها، وأن يتشبث بكلّ شيء للدفاع عن موكله، حقاً كان أو باطلاً، بل ربما كانوا يدافعون عن المتخاصمين جميعاً، وقد أصبحت هذه الممارسات الممزوجة بالمغالطة، أساساً للتشكيك في ثبوت الواقع، وأوجدت فيهم تدريجياً فكرة مؤدّاها: أنه لا حقيقة على الاطلاق وراء فكر الانسان.

ومن أعلام السوفسطائيين:

١ ـ **بروتاجوراس**، وكان يرىٰ: أنَّ مقياس الحق والباطل هو الانسان نفسه، وكلّ من يحكم بشيء على طبق فهمه وادراكه، يتصف حكمه بالحقّ والصحة؛ لأن الحقيقة ليست أمراً وراء ما يفهمه الانسان.

٢ ـ **جورجياس**، الذي وضع كتاباً في (اللا وجود)، حاول أن يبرهن فيه على عدة قضايا، الأولىٰ: لا يوجد شيء، الثانية: إذا كان يوجد شيء فالانسان قاصر عن إدراكه، الثالثة: اذا فرضنا أنَّ إنساناً أدركه، فلن يستطيع أن يبلغه لغيره.

وقد بقيت السفسطة مدة من الزمن تعبث بالفلسفة والعلم حتىٰ بزغ سقراط وإفلاطون وأرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد، فكانت لهم مواقف حاسمة تجاه السوفسطائيين، أسفرت عن إعادة الثقة بالعقل وقيمة المعرفة الانسانية، وأدّت الى إندحار السفسطة، وانتعاش البحث الفلسفي.

● مباحث الفلسفة اليونانية

ويلاحظ: أنَّ الفلسفة في هذه المرحلة كانت عنواناً عامّاً يشمل جميع العلوم

الحقيقية (غير الاعتبارية)، وكانوا يقسّمون مباحثها على قسمين رئيسيين، هما: العلوم النظرية، والعلوم العملية.

والعلوم النظرية ثلاثة أقسام:

أولاً ـ الطبيعيات، وتشمل: علم الفلك، والمعادن، والنبات، والحيوان.

ثانياً ـ الرياضيات، وتشمل: الحساب، والهندسة، والهيئة، والموسيقى.

ثالثاً ـ الإلهيات، وتشمل: ما بعد الطبيعة (أو البحوث العامة للوجود، ومعرفة الله).

وأما العلوم العملية، فهي ثلاثة أقسام أيضاً:

الأول ـ الأخلاق (يتعلّق بالشخص).

الثاني ـ تدبير المنزل (يتعلّق بالأسرة).

الثالث ـ السياسة (يتعلّق بالمجتمع).

وبعد افلاطون وأرسطو، مرت فترة انشغل فيها طلابهما بجمع وتنظيم وشرح المعلومات التي تلقوها من اساتذتهم، وحافظوا على رواج البحث الفلسفي الى حدّ ما، الّا أنَّ الفلسفة مرّت بعد ذلك بفترة ركود، وقلّ الاقبال على دراستها، ممّا إضطر القائمين عليها الى مغادرة اليونان، والانتقال الى الاسكندرية، لتكون مركزاً للعلم والفلسفة.

وحدث أن آمن امبراطور الروم بالمسيحية، وتقارنت سلطة الكنيسة في اوربا بسلطة الامبراطور، الذي أخذ يروّج لعقائد الكنيسةبوصفها آراءً رسمية للدولة، وأصبحت المراكز العلمية تحت نفوذ الهيئة الحاكمة، وتدهور الوضع حتى انتهى الى اصدار امبراطور الروم الشرقية (جستنيان) أمره عام ٥٢٩م باغلاق الجامعات وتعطيل المدارس في أثينا والاسكندرية، ممّا أدّى الى تفرّق العلماء في أرجاء الأرض، وانطفاء مشعل العلم والفلسفة.

(٢) الفلسفة في الشرق الاسلامي

● انبعاث الفلسفة بظهور الاسلام

في نفس القرن السادس الميلادي ، الذي تعرّض فيه العلم والفلسفة لانتكاسة في ظل امبراطورية الروم، أضاءَ نور الاسلام في شبه جزيرة العرب ، داعياً اتباعه الى التعلّم والمعرفة ، وكانت أولىٰ آيات كتابه: **﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق... اقرأ وربك الاكرم الذي علّم بالقلم﴾**[1].

فاندفع المسلمون ينهلون من ينابيع العلم ، واتسعت ثقافتهم بإمداد من أشعة الوحي ، وغذاءٍ من موادّ الثقافات الأخرىٰ ، التي تمثّلوا العناصر المفيدة منها ، واضافوا اليها ما تفتقت عنه عقولهم من إبداعات في مختلف حقول العلم.

وقد اتسعت منطقة نفوذ الحكم الاسلامي في مدة قصيرة ، بدخول الأمم المختلفة في الدين القويم ، وأصبح كثير من مراكز العلم في العالم تحت سيطرة الاسلام ، وترجمت الكتب من اللغات المختلفة كالهندية والفارسية واليونانية واللاتينية والسريانية والعبرية الى اللغة العربية ، التي اصبحت عملياً هي اللغة

---

١). سورة العلق.

العالمية للمسلمين، ومن جملة ما ترجم مؤلفات فلاسفة اليونان والاسكندرية، ممّا أدّىٰ الى تسريع النمو في الفلسفة وسائر العلوم والفنون.

● **نضج الفلسفة على أيدي المسلمين**

وفي البداية، كان افتقاد اللغة المشتركة، والاصطلاحات المتفق عليها بين المترجمين، قد جعل تعليم الفلسفة أمراً صعباً، ولكن لم يمضِ وقت طويل حتىٰ ظهر نوابغ من قبيل أبي نصر الفارابي وابن سينا، وبذلوا جهوداً جبارة مكنتهم من استيعاب مجموعة الأفكار الفلسفية لذلك العصر، وانتخبوا منها ما صاغوا منه نظاماً فلسفياً ناضجاً يتضمن أفكار افلاطون وارسطو والافلاطونيين المحدثين في الاسكندرية ومتصوفة الشرق، وما أضافوه من أفكار جديدة.

وكان لهذا النظام تفوّق عظيم على كلّ من الأنظمة الفلسفية للشرق والغرب، وان كان مصطبغاً بصبغة أرسطو والمشّائين.

وقد خضع هذا النظام بعد ذلك لنقدٍ دقيق نهض به علماء كالغزالي وابي البركات البغدادي والفخر الرازي، وأسس السهرورديّ مذهباً جديداً باسم المذهب الاشراقي، مستفيداً من آثار حكماء ايران القديمة، ومقارنتها بافكار افلاطون والرواقيين والافلاطونيين المحدثين، ولعلّ السمة الغالبة على هذا المذهب هي الافلاطونية.

ومرّت قرون ظهر فيها فلاسفة كبار من قبيل: نصير الدين الطوسي، والمحقق الدّواني، والشيخ البهائي، ومحمد باقر الداماد، فاغنوا الفلسفة الاسلامية بافكارهم المشرقة، حتىٰ انتهىٰ الأمر الىٰ صدر الدين الشيرازي الذي طلع على العالم بنظام فلسفي جديد، نتيجة لنبوغه وابتكاره، ساهمت في تكوينه عناصر منسجمة من فلسفة المشّائين والاشراقيين ومكاشفات المتصوفة، وأضاف اليها أفكاراً عميقة

وآراءً قيمة ، وسمّى هذا النظام بـ (الحكمة المتعالية).

فلم يقتصر جهد المسلمين في المجال الفلسفي على ترديد ما تعلموه من الآخرين ، أو الانتخاب والتلفيق من نظريات السابقين ، وانما كان لهم أصالتهم وابداعهم في هذا المجال ، فقد كان عدد المسائل التي ورثها الفلاسفة المسلمون من اليونانيين والإسكندرانيين حوالي (٢٠٠) مسألة ، لكنها بلغت على ايدي المسلمين في أدوارها المتأخرة (٧٠٠) مسألة.

● عطاء الفلاسفة المسلمين

ويمكن تلخيص عطاء المسلمين في هذا المجال بالنقاط التالية:

أولاً ـ المسائل الفلسفية التي اكملها الفلاسفة المسلمون ، عن طريق ترسيخ براهينها ، بتغيير شكل البرهنة عليها ، أو اضافة براهين جديدة ، ومن امثلة هذه المسائل: امتناع التسلسل ، إثبات الواجب ، امتناع صدور الكثير من الواحد ، اتحاد العاقل والمعقول ، تجرد النفس.

ولمعرفة قيمة هذه البراهين نذكر: أنّ البرهان الوحيد الذي أقيم على امتناع التسلسل قبل الفلاسفة المسلمين هو برهان (الوسط والطرف) الذي كرره الفارابي وابن سينا ، لكن الفارابي تقدّم ببرهان آخر باسم (الأسدّ والأخصر)، وقدّم نصير الدين الطوسي برهاناً جديداً عن طريق وجوب المعلول بوجوب علّته ، كما اقيمت براهين أخرى ، باسم: التطبيق ، التضايف ، الترتّب ، الحيثيات.

وفي مسألة إثبات الواجب ، فإن البرهان المأثور عن اليونانيين والاسكندرانيين هو: برهان الحركة واثبات المحرّك الأول ، ولكن الحكماء المسلمين أقاموا براهين اخرى لا يعدّ برهان الحركة بازائها أمراً مهماً ، فابن سينا أقام برهاناً في (الاشارات) سماه (برهان الصدّيقين) ، وأقام صدر المتألهين برهاناً آخر على مبانيه

الخاصّة كان يرى أنه هو الجدير بان يسمّى برهان الصدّيقين.

ثانياً ـ المسائل التي كانت غامضة في الفلسفة اليونانية فقام المسلمون بايضاحها وازالة الابهام عنها، وان لم يتغيّر عنوانها، ومن هذه المسائل: رابطة الحركة بالعلّة، الرابطة بين الله والعالم، كون الواجب صرف الوجود، اقسام التقدّم، اقسام الحدوث، انواع الضرورة والامكان، اقسام الوحدة والكثرة.

ثالثاً ـ المسائل الجديدة في مضمونها وعنوانها، والتي لم تطرح موضوعاتها من قبل، وانما بحثت أوّل مرة في العالم الاسلامي وهي مسائل كثيرة ومهمة جداً، منها ما يتعلّق بقضايا الوجود الأساسية، مثل: أصالة الوجود، وحدة الوجود، الوجود الذهني، أحكام الوجود السلبية، مناط احتياج الشيء الى علّة، اعتبارات الماهية، المعقولات الثانية، وحدة النفس والبدن، نحو تركب المادة والصورة، هل هو انضمامي أم اتحادي؟ تحليل حقيقة ارتباط المعلول بالعلّة، وكثير غيرها.

وبهذا يتضح: أنّ ما يدعيه بعض المستشرقين من أنّ الفلسفة الاسلامية ظلت على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس ممّا ترجم من كتب اليونان، ولم تتميّز بجديد عن الفلسفة التي سبقتها، هي دعوى يكذبها الواقع الموضوعي، وليس مبعثها إلّا التعصب الذميم، وليس بامكانها أن تطمس التجربة العقلية المكثفة، التي تواصلت لدى المسلمين قروناً عديدة، ومثلت وعياً فلسفياً عميقاً حافلاً بالعطاء والابداع.

* * *

● أثر الثقافة الاسلامية في انتعاش الفلسفة في أوربا

وبينما كانت الفلسفة تعيش مرحلة الازدهار في العالم الاسلامي، كانت أوربا منذ القرن السادس الميلادي الى ما يقارب الألف عام تعاني من التخلف على

الصعيد الفكري، وتعيش تحت تسلط الكنيسة على مراكز العلم ومناهج التدريس؛ فلم تحرز الفلسفة أيّ تقدم؛ وانما اقتصرت على تدريس أمور تُبرر العقائد المسيحية التي لا تخلو من التحريف، وكانوا يطلقون عليها اسم (الفلسفة المدرسية)، وكانت تضم علاوة على المنطق والالهيّات والاخلاق والسياسة؛ قواعد اللغة والمعاني والبيان، أي: أن الفلسفة اصبحت في هذه الفترة ذات مفهوم أوسع، واصبح موضوعها شاملاً لبعض العلوم الاعتبارية، على عكس ما انتهى اليه الأمر بعد ذلك في عصر النهضة؛ إذ شقّت التجربة طريقها في عالم البحث والمعرفة، وأخذت العلوم تنفصل بالتدريج عن الفلسفة، ويستقل كل منها بموضوع خاصّ، فأصبح مجال البحث الفلسفي مقصوراً على دراسة الكون ككل، لمعرفة كنهه ومبدئه والقوانين التي تحكمه.

ومن الشخصيات التي برزت في أوربا في القرون الوسطى القديس (أوغسطين) الذي حاول شرح التعاليم المسيحية حسب الاسس الفلسفية، ولا سيما آراء إفلاطون والافلاطونيين المحدثين، وأما أفكار أرسطو، فلم تلق ما تستحقه من تقدير واهتمام؛ إذ كانوا يرونها أفكاراً مضادة للعقائد الدينية، الى أن فتح المسلمون الاندلس، فتسربت الثقافة الاسلامية الى أوربا الغربية، وبذلك اطلع العلماء المسيحيون على آراء أرسطو عن طريق كتب الفلاسفة المسلمين، وقد حاولت الكنيسة في البداية الوقوف أمام هذا المدّ الفلسفي، وحرّم مجلس باريس (عام ١٢١٠م) دراسة وتدريس شرح ابن رشد لكتاب أرسطو (التاريخ الطبيعي)، إلّا أن آباءَ الكنيسة لم يستطيعوا الوقوف الى النهاية بوجه التيّار الفلسفي العارم، وانتهى الأمر بقبول القديس توما الإكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) بكثير من آراء أرسطو، وسلّط عليها الأضواء في مؤلفاته، حتى اصبحت هي الاتجاه المسيطر في بعض المراكز العلمية.

ومن هنا بدأ النشاط يعود بالتدريج الى البحث الفلسفي لدى الاوربيين،

واخذ العقل يستعيد موقعه في معرفة الحقائق، وظهر بمرور الزمن فلاسفة كبار، ونشأت مذاهب فلسفية متعددة، سنتعرفها في البحوث المقبلة، الّا أنَّ الملاحظ أنهم لم ينجحوا في التوصّل الى نظام فلسفي ذي أُسس متقنة لحدّ الآن، ففي كل فترة تعرض مجموعة أفكار لفيلسوف معيّن على أنها مذهب فلسفي خاص، فتنتشر في نطاق محدود، وتجد لها بعض الاتباع والمريدين، إلاّ أنَّ أيّاً منها لم يكتب له البقاء والدوام.

(٣) الفلسفة والعلم

● معنى الفلسفة لغةً واصطلاحاً

الفلسفة في اللغة: حبّ الحكمة، ومنشأ استعمال الكلمة في هذا المعنى ما فعله (سقراط)؛ اذ انّه سمّى نفسه (فيلاسوفوس)، و هي تعني في اللغة اليونانية: مُحِبّ الحكمة، وقد تحوّلت هذه الكلمة في اللغة العربية الى (فيلسوف)، و أخذت منها كلمة (فلسفة).

وانما اختار سقراط لنفسه هذا الاسم، إمّا تواضعاً منه، واعترافاً بقلّة علمه، وإمّا تعريضاً منه بالسوفسطائيين، الذين تصدّىٰ لهم ارسطو، ووضع منطقه المعروف للردّ عليهم وكشف مغالطاتهم، فقدكان هؤلاء يطلقون على انفسهم كلمة (سوفيست) بمعنىٰ: الحكيم والعالم، التي أخذت منها كلمة (السوفسطي) في اللغة العربية، ومنها أخذت كلمة (السفسطة) التي كانت تعني: العلم والحكمة، لكنها افرغت من معناها لتصبح عنواناً لأسلوب التفكير والاستدلال القائم على أساس المغالطة.

وأمّا المعنى الاصطلاحي للفلسفة، فقد تعدد في مختلف مراحلها، تبعاً لاختلاف موضوعها، وقد ادّىٰ ذلك الى اختلاف النسبة بينها وبين العلم؛ ذلك أنّ

الفلسفة بمعناها الاصطلاحي الأوّل كانت تشمل جميع العلوم الحقيقية، ومن الطبيعي عندئذٍ أن لا يوجد تقابل بينها وبين العلم ؛ وأمّا في اصطلاحها الثاني الذي شاع في أوربا في القرون الوسطى، فإن موضوعها قد اتسع ، ليشمل بعض العلوم الاعتبارية ، ولكن هذا الاصطلاح اهمل بانتهاء تلك المرحلة التاريخية ، واما في الاصطلاح الثالث المتداول في عصرنا الراهن في الشرق والغرب ، فانَّ الفلسفة قد ضاق موضوعها بسبب انفصال العلوم عنها ، فاصبحت تقف في مقابل العلم.

ولابد لتوضيح ذلك تفصيلاً ، من تناول المعاني الاصطلاحية للعلم والفلسفة بالشرح والتوضيح ، وبيان النسبة بينهما.

* * *

● المعاني الاصطلاحية للعلم

العلم في اللغة: نقيض الجهل ، فمعناه: الادراك والشعور.

واما في الاصطلاح ، فقد استعمل في معانٍ مختلفة ، أهمها:

أولاً ـ الاعتقاد اليقيني المطابق للواقع ، في مقابل الجهل البسيط والمركب.

ثانياً ـ مجموعة من القضايا التي أخذ بعين الاعتبار لون من التناسب بينها ، وإن كانت قضايا خاصة أو شخصيّة ، وبهذا الاعتبار يطلق (العلم) على علم التاريخ (معرفة الحوادث التاريخية الخاصة) ، وعلم الجغرافيا (معرفة الحالات الخاصة للمناطق المختلفة للكرة الأرضية) ، وعلم الرجال (استعراض حياة الشخصيّات).

ثالثاً ـ مجموعة من القضايا العامة ، التي لوحظ فيها اشتراكها في محور خاص ، وكل واحدة منها قابلة للصدق والانطباق على افراد ومصاديق متعددة ، وان كانت قضايا اعتبارية قد اتفق عليها ، وبهذا المعنى يطلق على العلوم الحقيقية وغير الحقيقية (الاعتبارية) كاللغة وقواعد النحو والصرف ، واما القضايا الخاصة والشخصية ، فلا تعدّ علماً بهذا الاصطلاح.

رابعاً ـ مجموعة القضايا العامة الحقيقية التي لها محور خاص، ويشمل هذا الاصطلاح جميع العلوم النظرية والعملية، ومن جملتها الالهيّات وما بعد الطبيعة، ولكنه لا يشمل القضايا الشخصيّة والاعتبارية.

خامساً ـ مجموعة من القضايا الحقيقية التي يمكن اثباتها عن طريق التجربة الحسيّة، وهذا هو الاصطلاح الذي يستعمله الوضعيّون، وعليه لا يعتبرون العلوم والمعارف غير التجريبيّة من جملة العلوم، ويرون ان معرفة الانسان اليقينية محدودة بالأمور الحسيّة والتجريبيّة، وسوف يأتي مناقشة النظرية الوضعية وردّها، واثبات المعرفة الحقيقية لما وراء الحسّ والتجربة في مباحث (نظرية المعرفة).

❊ ❊ ❊

● المعاني الاصطلاحية للفلسفة

تقدّم أنَّ للفلسفة ثلاثة معانٍ اصطلاحية، أولها: يشمل جميع العلوم الحقيقية، وثانيها: يشمل العلوم الحقيقية، وبعض العلوم الاعتبارية، وثالثها: يختص بالمعارف غير التجريبيّة، فتكون الفلسفة بهذا المعنى الأخير في مقابل العلم (المعرفة التجريبيّة)، فتشمل: المنطق، ونظرية المعرفة، ومعرفة الوجود (الميتافيزيقا)، ومعرفة الله، والمعرفة النظرية (غير التجريبيّة) للنفس، ومعرفة الجمال، والاخلاق والسياسة.

ونضيف هنا أنَّ لكلمة الفلسفة استعمالات اصطلاحية أخرىٰ، وهي تقترن غالباً بصفة أو مضاف اليه، مثل: (الفلسفة العلمية) و(فلسفة العلم).

ومن موارد استعمالها بالمعنىٰ الاصطلاحي الأول (المقترن بصفة):

أولاً ـ اطلاقها علىٰ (الفلسفة الوضعيّة) التي اسسها أوجست كونت، الذي هاجم التفكير الفلسفي الميتافيزيقي، وانكر القوانين العقلية الشاملة للعالم، وذهب الى أنَّ المعرفة التي ليست من معطيات الحس المباشر لا يمكن الاعتماد عليها،

وانتهى الأمر بالوضعيين الى القول بصراحة: إن المفاهيم الميتافيزيقية، ليست مفاهيم بالمعنى الحقيقي، والالفاظ التي تحكي عنها هي الفاظ فارغة من المعنى تماماً.

ثانياً ـ اطلاقها على الفلسفة (المادّية الديالكتيكية)؛ فان الماركسيين مع خلافهم للوضعيين، وتأكيدهم ضرورة وجود قوانين تشمل العلم باكمله، الا أنهم يعتقدون ان هذه القوانين حاصلة من تعميم قوانين العلوم التجريبيّة، وليس من طريق التفكير العقلي والميتافيزيقي، ولهذا يسمّون فلسفتهم المادية الديالكتيكية الحاصلة ـ كما يدعون ـ من نتائج العلوم التجريبية، بالفلسفة العلمية.

ويلاحظ: انَّ ادعاءهم هذا لا نصيب له من الصحة؛ لأنَّ قوانين أي علم ليست قابلة للتعميم بحيث تشمل علماً آخر، فكيف يمكن تعميمها الى كل الوجود؟ فقوانين علم النفس أو الاحياء ـ مثلاً ـ لا يمكن تعميمها لتشمل الفيزياء او الكيمياء، فقوانين العلوم إذن، لا يمكن ان تمتدّ الى ما هو خارج نطاقها.

ثالثاً ـ اطلاقها على علم المناهج أو الاساليب (ميثودولوجي)، فإنَّ العلوم بمعناها الشامل، يمكن تقسيمها من حيث اسلوب الدراسة وطريقة التحقيق الى ثلاثة أقسام رئيسية، وهي: العلوم العقلية، والعلوم التجريبيّة، والعلوم النقلية والتاريخية، ومن الواضح انَّ لكلّ من هذه العلوم اسلوباً خاصاً للدراسة واثبات المواضيع، وقد اسس علم لتعيين الاساليب الكلية والجزئية لكلّ واحد من تلك الاقسام الثلاثة، يسمّى بـ(علم الاساليب)، ويطلق عليه احياناً اسم (الفلسفة العلمية).

واما استعمال (الفلسفة) بالمعنى الاصطلاحي الثاني (المقترن بمضاف اليه)، فهو يتمثّل في استعمالها أحياناً مضافة الى غيرها، نحو: (فلسفة الاخلاق)، و(فلسفة الحقوق)، ومن موارد هذا الاستعمال:

أولاً ـ استعماله مِن قِبَل الذين يقصرون اصطلاح (العلم) على العلوم التجريبيّة، فانهم يستعملون اصطلاح (الفلسفة) في مورد المعلومات التي لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسيّة، فهؤلاء بدلاً من أن يقولوا: (علم معرفة الله)، يقولون: (فلسفة معرفة الله).

وكذلك الذين لا يعتبرون المسائل العمليّة والقيمية (علميّةً)، وينكرون ان يكون لها واقع موضوعي خارجي، ويرون انها تابعة لرغبات الناس وميولهم، فانهم يدرجونها في مجال الفلسفة، فلا يقولون ـ مثلاً ـ: علم الاخلاق وعلم السياسة، بل يقولون: فلسفة الاخلاق وفلسفة السياسة.

ثانياً ـ استعماله لبيان أصول علمٍ مّا وأُسسه؛ ذلك أنَّ الاستدلال في كل علم مبني على أصول وقواعد عامة تؤخذ مفروضة الصحة، ولا يستطيع هذا العلم نفسه أن يثبت صحتها وان يدرجها ضمن مسائله، وتسمىٰ هذه الاصول بـ(المبادئ)، فإن كانت مشتركة بين جميع العلوم سمّيت بـ(الأصول المتعارفة)، وان اختصت بعلم واحد أو عدة علوم سميت بـ(الاصول الموضوعة).

والاصول المتعارفة بديهية لا تحتاج الى إثبات، من قبيل (استحالة التناقض)، واما الاصول الموضوعة فلابد من اثباتها في علم آخر، وفي الماضي كان المنطق هو المتكفل ببيانها، ولكن ظهر مؤخراً علم خاص يحقق هذا الغرض، اطلق عليه اسم (فلسفة العلم).

ولكي لا يختلط هذا الاصطلاح بالاصطلاح المتقدم، فانهم يضيفون أحياناً كلمة (العلم) فيقولون مثلاً: فلسفة علم التاريخ، بدلاً عن قولهم: فلسفة التاريخ.

(٤) الميتافيزيقا

● معنى الميتافيزيقا ومجالها

الميتافيزيقا مأخوذة من الأصل اليوناني (ميتاتافوسيكا)، أي: (ما بعد الطبيعة)، وتحوّلت كلمة (فوسيكا) الى الفيزيقا، وحذف منها حرف الاضافة (تا)، فاصبحت ميتافيزيقا.

ويعتقد مؤرخو الفلسفة، أنها استعلمت أوّل مرة في قسم خاص من فلسفة أرسطو، يأتي ـ حسب ترتيب الكتاب ـ بعد قسم الطبيعة، وتدرس فيه الأحكام العامة للوجود، من قبيل: الوجوب والإمكان، العلّة والمعلول، الحادث والقديم، القوّة والفعل، المادّي والمجرد.

ومنه يتضح: ان الميتافيزيقا كانت اسماً لجانب من الفلسفة في الاصطلاح القديم، سمّي أيضاً بالعلم الكلّي، والفلسفة الأولىٰ، والالهيّات، وهو نفس ما يعرف الآن باسم الفلسفة في مقابل العلم (بالاصطلاح الحديث)، وعلى هذا تكون الميتافيزيقا مرادفة ومساوية للفلسفة.

والمقصود من قولنا: إن المسائل الفلسفية متعلقة بالاحكام العامة للوجود: أنّ هذه المسائل ليست ناظرة الى نوع خاص من الموجودات، ولا الى ماهية معيّنة،

وانما هي تبحث عن الوان الوجود وانحائه ، وهذه البحوث وان أدت الى تقسيم الوجود الى وجود واجب ووجود ممكن ، والى وجودٍ علّة ووجود معلول ، الّا أن البحث فيها ليس بحثاً عن أحوال ماهية خاصة مثل الانسان أو الشجر أو الحديد ، وانما هو بحث شامل للوجود ككل بمختلف الوانه وانواعه الخاصة.

وعليه ، فان الدراسة الفلسفية والميتافيزيقيّة لا تختصّ بالموجودات غير الطبيعيّة ؛ فإن مصداق العلّة ـ مثلاً ـ قد يكون موجوداً طبيعياً مادياً ، وقد يكون موجوداً غير طبيعي ، خلافاً لما يتصوره البعض من أنَّ كلمة (ميتافيزيقا) تعني: ماوراء الطبيعة ، وان البحث فيها يجري عن الله والمجردات.

* * *

● **النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا**

إنَّ النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا ، تختلف باختلاف المعاني الاصطلاحية التي ذكرت لكلٍّ من العلم والفلسفة.

فالعلم اذا أريد به مطلق المعرفة ، أو مطلق القضايا المتناسبة ، فانه يكون اعمَّ من الفلسفة ، لأنه يشمل حينئذٍ القضايا الشخصية والعلوم الاعتبارية ايضاً ، مع انَّ الفلسفة ليست شاملة لها.

واذا استعمل العلم بمعنىٰ القضايا العامّة الحقيقية ، فانه سيكون مساوياً للفلسفة بمعناها الاصطلاحي الأول.

واما اذا استعمل بمعنىٰ مجموعة القضايا التجريبية ، فانه سيكون اخص من الفلسفة بمعناها الأول ومبايناً للفلسفة بمعناها الأخير ، أي: مجموعة القضايا غير التجريبية.

كما أنّ الميتافيزيقا تعدّ جزءاً من الفلسفة في الاصطلاح الاول ، فإنّها تكون مساوية لها طبقاً للاصطلاح الأخير للفلسفة.

● **تقسيم العلوم**

تنشأ ضرورة تقسيم العلوم من عدم قدرة الانسان على استيعاب جميع المعلومات أو عدم رغبته في ذلك، ومن توقف تعلم بعض العلوم على تعلم البعض الآخر.

وهذا ما دفع العلماء الى تبويب المسائل المترابطة، لكي تتميز العلوم الخاصة عن بعضها، كما أنهم بيّنوا التقدم الرتبي لبغض العلوم على بعض؛ ليجد الراغب في دراسة علم مخصوص ضالته، وليعلم الذين يرغبون في استيعاب الوان مختلفة من العلوم، من اين تكون البداية التي تسهل عليهم تعلّم العلوم الأخرى.

وأما الأسس التي يقوم عليها تقسيم العلوم وتبويبها، فأهمها:

أولاً ـ اسلوب الدراسة والبحث، ويمكن تقسيم العلوم على هذا الاساس الى ما يلي:

أ ـ العلوم العقلية، التي لا يمكن دراستها الّا بالبراهين العقلية والاستنتاجات الذهنية فقط، كالمنطق والفلسفة الالهية.

ب ـ العلوم التجريبية، التي لا يمكن اثباتها الّا بالأساليب التجريبية، كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

ج ـ العلوم النقلية، التي لا تعالج الّا على اساس الوثائق المنقولة والتاريخية، كالتاريخ، وعلم الرجال، وعلم الفقه.

ثانياً ـ أساس الهدف والغاية التي تؤخذ بنظر الاعتبار عند تعلّم العلم، كالأهداف المادية والمعنوية، والأهداف الفردية والاجتماعية.

ثالثاً ـ موضوع العلم، وذلك بالالتفات الى أن لكل مسألة موضوعاً، ومجموعة المواضيع تندرج تحت عنوان جامع، فيجعل هذا العنوان الجامع محوراً، وتجمع كل المسائل المتعلقة به تحت ظل علم واحد، كالعدد؛ فانه

موضوع لعلم الحساب ، والكلمة التي هي موضوع لعلم النحو ، وجسم الانسان ، فانه موضوع لعلم الطب.

* * *

● الكل والكلّي

ويلاحظ: أنَّ العنوان الجامع بين موضوعات المسائل ، الذي يتكوّن على أساسه علم بمعنىٰ مجموعة من المسائل المترابطة ، تارة يكون عنواناً كلياً ، له أفراد ومصاديق عديدة ، واخرىٰ يكون كلّاً له أجزاء متعددة ، ومثال الأول: العدد والكلمة ، فإن لكل منهما انواعاً وافراداً مختلفة ، كل واحد منها يشكل موضوعاً لمسألة معينة ، ومثال الثاني: جسم الانسان ، الذي يتكون من أجهزة واعضاء كثيرة ، كل واحد منها يشكل موضوعاً لقسم من أقسام علم الطب.

والفرق الأساسي بين هذين النوعين: أنه في النوع الأول يصدق عنوان موضوع العلم على كلّ واحد من موضوعات المسائل التي هي أفراده وجزئياته ، وأما في النوع الثاني ، فان عنوان الموضوع لا يصدق على كل واحد من موضوعات المسائل ، وانما هو يحمل على مجموع الأجزاء.

(٥) الفلسفة موضوعها وخصائصها

● موضوع العلم ومسائله

تقدم أن كلمة (العلم) تستعمل في خمسة معانٍ اصطلاحية، وهي حسب أربعة منها تطلق على مجموعة من القضايا التي لوحظ بينها تناسب خاصّ.

وتجدر الاشارة هنا الى أنَّ أفضل انواع التناسب الذي يلحظ بين المسائل المختلفة، ويصبح ملاكاً لتمايز العلوم، هو: التناسب بين موضوعاتها، أي: ان المسائل التي تشكل موضوعاتها أجزاء كلٍّ واحدٍ، أو أفراد كليٍّ واحدٍ، تعتبر علماً واحداً.

ومنه يتضح:

أنَّ مسائل العلم هي: القضايا التي تدخل موضوعاتها تحت عنوان جامع (سواء أكان كلاً أم كليّاً).

وأنَّ موضوع العلم هو: العنوان الجامع الذي يشمل موضوعات المسائل.

ولابد من التنبيه الى أنه قد يؤخذُ أحياناً موضوع لأحد العلوم بشكل مطلق، ولكنه في الحقيقة ليس هو موضوع ذلك العلم بنحو الاطلاق، وانما له قيد خاص،

واختلاف القيود التي تلحق الموضوع، يؤدّي الى ايجاد عدة علوم مختلفة، ومثال ذلك (الكلمة)؛ فانها من حيث التغييرات الحاصلة في صياغتها موضوع لعلم الصرف، وهي بذاتها من حيث التغييرات الطارئة على آخرها موضوع لعلم النحو.

* * *

● مبادئ العلم وعلاقاتها بموضوعاته ومسائله

انتهينا الى أنه في كل علم يجري البحث عن مجموعة من القضايا المتناسبة والمترابطة، والحقيقة: أن الهدف والدافع لتعلّم ذلك العلم هو: حل تلك القضايا والمسائل، أي: اثبات محمولاتها لموضوعاتها، إذن من المفروض في كل علم أنَّ له موضوعاً، وأنَّ بامكاننا أن نثبت محمولاتٍ لأجزاء ذلك الموضوع أو افراده.

وعليه، فلابد قبل الدخول في بحث مسائل كلّ علم، من احراز مجموعة من المعلومات القبليّة، مثل:

١ ـ معرفة ماهيّة الموضوع ومفهومه.

٢ ـ معرفة وجود الموضوع.

٣ ـ معرفة الأسس التي يتمّ بها إثبات مسائل ذلك العلم.

وأحياناً تكون هذه المعلومات بديهية، لكنها في احيانٍ اخرىٰ لا تكون كذلك، فتحتاج الى تبيين واثبات، كوجود (روح الانسان)، فإنه قد يكون مورد شك واحتمالِ كونه شيئاً متوهَما غير حقيقي، فلابد أولاً من اثبات وجوده واقعاً، وكذا الامر إذا شك في الاسس التي يبتني عليها علم مّا؛ إذ بدون اثباتها لا يكون للنتائج المترتبة عليها قيمة علمية.

ومثل هذه الأمور تسمّىٰ: مبادئ العلوم، وهي قسمان: تصورية وتصديقية.

فالمبادئ التصوريّة هي: تعاريف الاشياء المبحوث عنها، وبيان ماهيّتها، وتبحث عادة بصورة مقدمة في نفس ذلك العلم.

واما المبادئ التصديقية، فانه يتم البحث عنها ـ غالباً ـ في علوم أخرىٰ، وقد تقدّم: أنَّ فلسفة أي علم، هي في الواقع علم آخر يتضمن بيان واثبات أسس ذلك

العلم ومبادئه، ومن ثمّ فان أعم مبادئ العلوم يتم البحث عنها في الفلسفة الأولىٰ أو الميتافيزيقا.

ومن جملة هذه المبادئ (أصل العليّة)، الذي يستخدم في جميع العلوم التجريبيّة، ويتوقف على قبوله جميع البحوث العلمية، لأن الكشف عن علاقات العلية والمعلولية بين الظواهر، يشكل المحور لها، وهذا الاصل ليس قابلاً للاثبات في أيّ علم تجريبي، وانما يجري البحث لاثباته في الفلسفة.

* * *

● موضوع الفلسفة:

إنَّ أفضل طريق لتعريف علم مّا، هو: أن نعيّن موضوعه، وان نحدد قيوده إنْ كانت له قيود، وان تعيين الموضوع وقيوده تابع للمسائل التي أخذ بعين الاعتبار طرحها في علم خاصّ.

وقد اهتمّ العلماء القدماء بفئتين من المسائل النظرية، لكلٍّ منهما محور خاص، اطلقوا على إحداهما اسم (الطبيعيات) وعلى الأخرىٰ اسم (الرياضيات)، ثم قسّموا كلاً منهما الى علوم جزئية، وهناك فئة ثالثة من المسائل النظرية، تدور حول (الله)، اطلقوا عليها اسم (معرفة الربوبيّة).

وبقيت فئة اخرىٰ من المسائل العقلية النظرية، تتميز بموضوع اكثر شمولاً من الموضوعات المذكورة، بحيث أنه لا يختص بموضوع خاص.

والظاهر أنهم لم يجدوا لهذه المسائل اسماً خاصاً، ولكن بمناسبة البحث عنها بعد الطبيعيات اطلقوا عليها اسم (ما بعد الطبيعة) أو (الميتافيزيقا)، وقد جعلوا موضوع هذا العلم (الموجود المطلق) أو (الموجود بما هو موجود)، لكي يتسنىٰ لهم أن يتناولوا فيه المسائل التي لا تختص بموضوعات العلوم الخاصة، وان كانت كلّ هذه المسائل لا تشمل جميع الموجودات.

وبهذه الصورة وجد علم خاص يسمّىٰ (ما بعد الطبيعة)، ثم سمي بعد ذلك بـ(العلم الكلي) أو (الفلسفة الاولىٰ)، يتكفّل بالبحث عن المسائل العامة للوجود.

وسوف نطلق (الفلسفة) بشكل مطلق على (الفلسفة الأولى)، والهدف الاساسي لهذا الكتاب هو توضيح مسائلها، ولكن بما أنَّ اثبات هذه المسائل متوقف على مسائل المعرفة، فلهذا نتناول أولاً موضوع المعرفة بالبحث، ثم ننتقل الى مسائل معرفة الوجود.

❊ ❊ ❊

● الفلسفة: تعريفها وخصائصها

بناءً على اعتبار (الفلسفة) مساوية للفلسفة الأولى او الميتافيزيقا، واعتبار موضوعها هو (الموجود المطلق)، لا (مطلق الموجود)، فاننا نستطيع تعريفها بأنها: العلم الباحث عن احوال الموجود المطلق، أو: الباحث عن الأحوال العامّة للوجود.

وقد ذكرت للفلسفة خصائص معيّنة، أهمها:

١ ـ انَّ الفلسفة تتكفل باثبات المبادئ التصديقية لجميع العلوم، وهذا أحد وجوه احتياج سائر العلوم اليها، ولأجله سميت الفلسفة (أم العلوم).

٢ ـ أنَّ المفاهيم الفلسفية لا يمكن الحصول عليها من طريق الحس والتجربة، مثل مفاهيم العلّة والمعلول، والواجب والممكن، ويصطلح على هذه المفاهيم بالمعقولات الثانية الفلسفية، وسيأتي شرحها في نظرية المعرفة.

٣ ـ أن الاسلوب التعقلي هو الاسلوب الوحيد لإثبات مسائلها، على العكس من العلوم التجريبية والنقلية، ولكن بما أن هذا الاسلوب يستخدم أيضاً في علوم اخرى كالمنطق ومعرفة الله، وفلسفة الاخلاق، فلا يمكن اعتبار هذه الميزة من خصائص الفلسفة.

٤ ـ يبحث في الفلسفة عن المعيار الأساسي لتمييز الأمور الحقيقية عن الأمور الوهمية والاعتبارية، ولكن الأفضل اعتبار هذا هدفاً لعلم الفلسفة.

(٦) الفلسفة: مبادؤها وهدفها

● ماهيّة المسائل الفلسفية

تقدّم تعريف الفلسفة بأنها: علم يبحث فيه عن الأحوال العامة للوجود.

الّا أن هذا لا يكفي لتعرّف ماهية المسائل الفلسفية ؛ فإن المعرفة الدقيقة لهذه المسائل إنما تحصل بدراستها عملياً دراسة تفصيلية ، ولكن قبل البدء بذلك ينبغي أن نقدّم تصوراً واضحاً عن هذه المسائل ، لندرك فوائد الفلسفة ، ونندفع لتعلّمها برؤية واضحة ورغبة متنامية.

ولتحقيق هذا الهدف نبدأ بذكر نماذج من المسائل الأخرىٰ للعلوم الفلسفية ، ونبيّن وجه اختلافها مع مسائل سائر العلوم ، لنعرّج على بيان ماهية الفلسفة الأولى وخصائص مسائلها.

هناك سؤال يطرح أمام كل إنسان ، وهو: هل تختم حياتي بالموت؟ أم أنّ لي حياةً بعده؟

إن العلوم التجريبيّة ـ كالفيزياء والكيمياء ـ تعجز عن إعطاء جواب عن هذا السؤال ، وكذا العلوم الرياضية ، فلابد ـ إذن ـ من وجود علم آخر يتولّىٰ دراسة هذه

المسألة وامثالها، فيبيّن لنا أنَّ الانسان هو هذا الجسم المادّي، أم أنَّ له حقيقة أخرىٰ غير محسوسة هي (الروح)، وعلى فرض وجود الروح، هل هو قابل للبقاء بعد فناء الجسد، أم لا؟

ومن هذا القبيل: مسألة الإرادة والاختيار، التي هي أساس مسؤولية الانسان عن تصرفاته، فانها ايضاً من المسائل التي لا يمكن دراستها بأسلوب العلوم التجريبية، وانما لابد لحلّها من اللجوء للاسلوب التعقلي، ولاجله وجد علم آخر يختص بدراسة مثل هذه المسائل، وهو: علم النفس الفلسفي.

ولوحظ: أن وجود مثل هذا العلم، وقيمة الأجوبة التي يطرحها، يتوقف على اثبات وجود العقل وقيمة المعرفة العقلية، فلابد ـ إذن ـ من وجود علم آخر يتخصص ببيان ماهية الادراكات العقلية، وما لها من قيمة، ولأجله وجد علم آخر من العلوم الفلسفية، هو: علم المعرفة.

وفي مجال العلوم العملية كالأخلاق، هناك أيضاً مسائل مهمّة تعجز عن حلّها العلوم التجريبيّة، كمعرفة حقيقة الخير والشرّ، والحسن والقبح الاخلاقيين، فدراسة مثل هذه المسائل تحتاج الى علوم فلسفية خاصة، وهي بذاتها محتاجة الى علم المعرفة أيضاً.

وبالنظر الدقيق، يتضح: أن هذه المسائل مترابطة، وأنها بأجمعها تتصل بمسائل (معرفة الله)، الذي خلق روح الانسان وجسمه، وجميع موجودات العالم، والذي يميت الانسان ثم يحييه، فيثيبه أو يعاقبه على أعماله الحسنة والقبيحة، التي تمت بارادة الانسان واختياره.

وان مسائل (معرفة الله) تعالى وصفاته وأفعاله، تدرس في علم (الالهيات بالمعنىٰ الأخص).

ويلاحظ: أنَّ جميع المسائل المتقدمة مبنية على معرفة مسائل أخرىٰ اكثر

منها عموماً، بحيث تدخل في نطاقها أيضاً الامور الحسية والمادية، من قبيل: هل من لوازم الوجود، التغيّر والارتباط والزوال، أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل هناك موجود ثابت ومستقل (غير مرتبط) ولا يقبل الزوال، أم لا؟

والجواب عن هذا السؤال بالايجاب، يؤدّي الى تقسيم الموجود الى: المادّي والمجرّد، الثابت والمتغيّر، واجب الوجود وممكن الوجود.

وما لم يتمّ حل هذه المسائل، ولم يثبت ـ مثلاً ـ وجود الواجب والمجردات، فان بعض العلوم كمعرفة الله ومعرفة النفس الفلسفية، لن يكون لها اساس متين.

وليس إثبات هذه المسائل بحاجة الى الاستدلالات العقلية فحسب، بل إن إبطالها يحتاج ايضاً الى استخدام الاسلوب العقلي؛ إذ كما أنَّ الحس والتجربة وحدهما عاجزان عن اثبات هذه الامور، فانهما أيضاً لا يستطيعان نفيها وابطالها.

ومنه يتضح: أنَّ هناك عدداً من المسائل المهمة، لا يستطيع أي علم من العلوم الخاصة، حتى العلوم الخاصة الفلسفية، أن يقدم الجواب عنها، ولابد من وجود علم آخر يتناول البحث فيها، وهو: الميتافيزيقا، أو العلم الكلي، او الفلسفة الأولى، الذي لا يختصّ موضوعه بنوع من انواع الموجودات؛ بل لابد ان يكون موضوعه أعمَّ المفاهيم، الذي يقبل الصدق على جميع الأمور الحقيقية والعينية، وهو عنوان: (الموجود)، لا من جهة كونه ـ مثلاً ـ مادّياً، ولا من جهة كونه مجرداً، وانما من جهة كونه موجوداً، أي: (الموجود المطلق) أو: (الموجود بما هو موجود).

* * *

● مبادئ الفلسفة

إن معرفة المبادئ التصورية للعلوم، أي: معرفة مفهوم وماهيّة موضوع العلم، ومفاهيم موضوعات مسائله، تتم عادة في نفس العلم؛ إذ يطرح تعريف الموضوع في مقدمة الكتاب، وتعرّف الموضوعات الجزئية للمسائل في مقدمة كلّ بحث، أمّا

موضوع الفلسفة (الوجود)، فان مفهومه بديهيّ وليس بحاجة الى تعريف، ولهذا فان الفلسفة لا تحتاج الى هذا المبدأ التصوري، واما موضوعات مسائلها، فانها تعرّف - مثل سائر العلوم - في صدر كل مبحث.

وأما المبادئ التصديقية للعلوم فهي قسمان:

أحدهما: التصديق بوجود الموضوع.

والآخر: التصديق بالأسس التي تستخدم لإثبات وتبيين مسائل العلم.

أما وجود موضوع الفلسفة، فهو لا يحتاج الى إثبات؛ لأنَّ أصل الوجود بديهي الثبوت، وفي هذه المسألة يقف السوفسطائيون والشكاكون والمثاليون، في مقابل سائر الفلاسفة.

واما الأصول المستخدمة في إثبات المسائل، فهي فئتان:

أحداهما: الأصول النظرية، أي: غير البديهية؛ التي لابد من إثباتها في علوم أخرى، وتسمّى بـ(الأصول الموضوعة)، وأعمّ هذه الأصول يتمّ إثباته في الفلسفة الأولى.

ويلاحظ: أنَّ الفلسفة الأولى نفسها ليست بحاجة لمثل هذه الأصول الموضوعة، وانما يستفاد من هذه الأصول في بعض العلوم الفلسفية الأخرى، كمعرفة الله، والنفس الفلسفية، وفلسفة الاخلاق.

والأخرى: الأصول البديهية، المستغنية عن الاثبات، مثل استحالة التناقض، ومسائل الفلسفة الأولى تحتاج فقط لمثل هذه الأصول، ولكن بما أنَّ هذه الأصول ليست بحاجة الى إثبات يتمّ في علم آخر، فان الفلسفة الأولى لا تحتاج لأيّ علم، سواءٌ أكان عقلياً أم تجريبياً أم نقلياً، نعم، لابد من استثناء علم المنطق وعلم المعرفة؛ لأنَّ الاستدلال لإثبات المسائل الفلسفية، قائم على أساس الأصول المنطقية، وعلى ان الحقائق الفلسفية قابلة للمعرفة العقلية، ولكنّ ما تحتاجه

الفلسفة هو تلك الأصول البديهية للمنطق والمعرفة، التي لا يمكن اعتبارها مسائل بحاجة الى الاثبات، وكل بيان يقدم لها، إنّما يراد به التنبيه والتوضيح.

* * *

● هدف الفلسفة

إن الهدف الأساسي لكل علم، هو: معرفة الانسان للمسائل المطروحة فيه، واشباع غريزة البحث عن الحقيقة، التي هي إحدىٰ الغرائز الأصيلة لدىٰ الانسان.

الّا أنَّ لكلّ علم ـ عادةً ـ فوائد تترتب عليه، وتؤثر بنحوٍ أو بآخر في الحياة المادية والمعنوية واشباع الرغبات الطبيعية والفطرية للانسان، فالعلوم الطبيعية ـ مثلاً ـ تهيئ الأرضية للاستفادة من إمكانات الطبيعة، وتحقيق الرفاه الماديّ، وأما العلوم الفلسفية، فانها تتعلق بالبعد المعنوي للانسان، وتتجلّىٰ هذه العلاقة في معرفة الله، والنفس الفلسفية، وفلسفة الاخلاق؛ فإنَّ الفلسفة الالهية، تعرفنا على الله سبحانه، وما يتميّز به من صفات الجمال والجلال، وتهيئ لنا أرضية الاتصال بمنبع العلم والقدرة والجمال اللانهائي، وعلم النفس الفلسفي، يتيح لنا معرفة الروح وصفاته وخصائصه، ويوسّع رؤيتنا لحقيقة انفسنا، ويفهمنا ان حياة الانسان ليست محدودة في الاطار الضيق للمادة والحياة الدنيا، وأما فلسفة الاخلاق وعلم الاخلاق، فهما يبيّنان الطرق العامة لتزكية الروح وتطهير القلب، وكسب الكمال والسعادة الأبدية.

ولكن الظفر بجميع هذه المعارف، يتوقف على حلّ مسائل علم المعرفة، وعلم الوجود، ومنه يتضح: أنَّ الفلسفة مفتاح خزائن عظيمة من الفضائل العقلية والروحية، والكمالات المعنوية للانسان.

(٧) اسلوب البحث الفلسفي

● تقييم الاسلوب التعقلي

إن المسائل الفلسفية، لابد من دراستها بالأسلوب التعقلي، ولا دخل للأسلوب التجريبي في هذا المجال، خلافاً لما يذهب اليه الوضعيون من ان هذه الميزة سبب لقلّة قيمة الأفكار الفلسفية، ظانين أنَّ الاسلوب التجريبي هو الاسلوب العلمي الوحيد الذي يؤدّي الى اليقين، واما الاسلوب التعقلي، فانه لا يوصل الى أية نتيجة قطعية.

وعليه فلابد من إلقاء الضوء على الاسلوب التعقلي، والأسلوب التجريبي؛ ليتضح خطأ الرأي الوضعي ومدىٰ سطحيته.

* * *

● التمثيل والاستقراء والقياس

إنَّ محاولة اكتشاف شيء مجهول، اعتماداً على شيء معلوم سابقاً، تتم بإحدىٰ صور ثلاث:

١ ـ الانتقال من جزئيٍّ الى جزئيٍّ آخر، أي: أنَّ هناك موضوعين

متشابهين، وحكمُ أحدِهما معلوم، فنُثبت ذلك الحكمَ للموضوع الآخر؛ استناداً الى التشابه بينهما.

ويطلق على هذه الصورة اسم (التمثيل) بالاصطلاح المنطقي، و(القياس) بالاصطلاح الفقهي، وهو لايفيد اليقين، وليست له قيمة علمية؛ لأن مجرد التشابه بين موضوعين، لا يوجب اليقين باشتراكهما في الحكم.

٢ ـ الانتقال من جزئيّ الى كلّي، وهو يتمّ بدراسة أفراد ماهيّة معيّنة، فاذا اكتشف وجود خاصة مشتركة بينها، حكم بأن تلك الخاصة ثابتة لتلك الماهية، وموجودة في جميع افرادها.

ويسمّى هذا بـ(الاستقراء) في مصطلح المناطقة، وهو قسمان:

اولهما ـ الاستقراء التام، وهو يتحقق بدراسة جميع افراد الموضوع، وملاحظة اشتراكها جميعاً في تلك الخاصة، ومن الواضح: انَّ هذا الأمر لا يمكن حصوله عملياً.

وثانيهما ـ الاستقراء الناقص، ومعناه: مشاهدة أفراد كثيرة لماهية معيّنة، وملاحظة خاصة مشتركة بينها، ثم تعميم هذه الخاصة لجميع افراد الماهية، وهنا قد يقال: إنَّ هذا الاستقراء لا يؤدّي الى اليقين؛ إذ يبقى احتمال ـ ولو كان ضعيفاً جداً ـ لعدم وجود هذه الخاصة في بعض الأفراد التي لم تتمَّ دراستها.

ولكن هناك من يرى أنَّ الاستقراء الناقص يؤدّي الى اليقين بالمحتمل، اذا أدّى تراكم المشاهدات في مصب واحد الى ضآلة الاحتمال المخالف له، حتى يصبح قريباً من الصفر؛ لكون الذهن الانساني لا يعتني بالاحتمال البالغ تلك الدرجة من الضآلة.[1]

٣ ـ السير من كلّي الى جزئي، ومعناه: أن يثبت لدينا في البدء محمول

---

١). راجع الاسس المنطقية للاستقراء، ودروس في علم الاصول ح٣ ج١ مبحث التواتر، وكلاهما للسيد الشهيد الصدر.

لموضوع كلّي، وعلى أساس ذلك يعرف حكم جزئيات ذلك الموضوع ، وهذا ما يصطلح عليه في المنطق بـ (القياس) ، وهو مفيد لليقين ، بشرط أن تكون مقدمات القياس يقينية، وان يتمّ تنظيم القياس بشكل صحيح.

وهناك إشكال يرد على القياس ، وهو: أنه مع العلم بثبوت الحكم للكلّي ، يحصل العلم بثبوته لجميع أفراده ، فلا حاجة حينئذٍ لتشكيل القياس.

وجوابه: أن الحكم معلوم في (الكبرىٰ) بصورة إجمالية ، وفي (النتيجة) معلوم بصورة تفصيلية.

والتأمل في المسائل الرياضية وحلولها ، يبيّن مدىٰ فائدة القياس ؛ لأن الاسلوب الرياضي اسلوب قياسي ، فلو لم يكن هذا الاسلوب مفيداً ، لما أمكن حلُّ أيّةِ مسألةٍ رياضية.

والملاحظ: أنَّ في التمثيل والاستقراء قياساً ضمنياً ، غاية الأمر أنه قياس غير برهاني ، فلا يكون مفيداً لليقين ، ولو أنهما لم يتضمنا مثل هذا القياس ، لما أمكن الاستنتاج منهما ، ولو بنحوٍ ظنّي.

والقياس الضمني في التمثيل هو: هذا الحكم ثابت لأحد المتشابهين ، وكل حكم ثابت لأحد المتشابهين ، فهو ثابت للآخر أيضاً.

والاستقراء ، اذا اعتبرناه ذا قيمة علىٰ اساس حساب الاحتمالات ، فانه بحاجة الىٰ القياس أيضاً.

وكذلك القضايا التجريبية ؛ فانها بحاجة الىٰ قياس ، لتظهر بصورة قضايا كلية.

* * *

● الأسلوب التعقلي والأسلوب التجريبي

قلنا: إنّ من شروط القياس المفيد لليقين ، أن تكون مقدماته يقينيّة ، والقضايا اليقينيّة إمّا أن تكون بديهية بذاتها ، أو منتهية الى البديهيات ، أي: مستنتجة من قضايا

غنية عن الاستدلال.

والبديهيات حسب تقسيم المناطقة فئتان، هما: البديهيات الأولية، والبديهيات الثانوية، وهم يعدّون (المجرّبات)، وهي: القضايا التي تمّ الحصول عليها من طريق التجربة، يعدّونها من أقسام البديهيات الثانوية، ويرون أنّ التجربة ليست اسلوباً في مقابل الأسلوب القياسي، فعلاوة على أنها بنفسها مشتملة على قياس، فهي تستطيع أن تشكل إحدى مقدمات قياس آخر، كما انّ التجربة ليست مرادفة للاستقراء.

واما جعل الاسلوب التجريبي في مقابل الاسلوب التعقلي، فهو مبنيّ على عدّ الأسلوب التعقلي مختصاً بالقياس المكوّن من مقدمات عقلية محضة، وتلك المقدمات إمّا من البديهيات الأولية، أو تنتهي اليها (لا الى التجريبيّات)، من قبيل جميع الأقيسة البرهانية المستعملة في الفلسفة الأولى والرياضيات وكثير من مسائل العلوم الفلسفية.

فليس الفرق بين الاسلوب التعقلي والاسلوب التجريبي راجعاً الى أنَّ الاول يستخدم القياس، والثاني يستخدم الاستقراء، وانما الفرق بينهما: أنَّ الاسلوب التعقلي يعتمد على البديهيات الأولية فحسب، وأن الأسلوب التجريبي يعتمد على المقدمات التجريبيّة، التي تعدّ من البديهيات الثانوية، وهذا الأمر لا يوجب نقصاً في الاسلوب التعقلي، وانّما يعتبر من أهمّ مميزاته.

ونلخص ما تقدم في النقاط التالية:

أولاً ـ أنَّ التجربة والاستقراء ليسا مترادفين.

ثانياً ـ أن الأسلوب التجريبي ليس مقابلاً للأسلوب القياسي.

ثالثاً ـ أنَّ كلاً من الاستقراء والتجربة ليسا غنيين عن القياس.

رابعاً ـ ان الاسلوب التعقلي والتجريبي يشتركان في استخدام القياس،

ويفترقان في اعتماد التعقلي على البديهيات الأولية ، واعتماد التجريبي على البديهيات الثانوية.

* * *

● مجال الاسلوب التعقلي والاسلوب التجريبي

لكلّ من الاسلوب التعقلي والتجريبي مجاله الخاص ، فإن الاسلوب التعقلي لا يستخدم في مجال الفيزياء والكيمياء مثلاً ، كما أن الاسلوب التجريبي لا يستخدم في مجال الفلسفة والرياضيات.

وواضح: أن الحدّ الفاصل بين الاسلوبين ليس أمراً اعتبارياً يتفق عليه ، وانما هو مقتضىٰ طبيعة مسائل العلوم ؛ فإن مسائل العلوم الطبيعية تقتضي أن يستفاد في حلّها من المقدمات الحاصلة عن طريق التجربة الحسّية ؛ لأنَّ المفاهيم المستعملة في هذه العلوم التي تشكّل موضوع ومحمول قضاياها ، هي مفاهيم مأخوذة من المحسوسات ، فمن الطبيعي ان يتوقف اثباتها على التجارب الحسّية.

فمثلاً لا يستطيع الفيلسوف ـ مهما أجهد عقله ـ أن يكتشف بالتحليلات العقلية والفلسفية أن الأجسام مركبة من جزيئات وذرات ، أو يتعرّف المواد التي تتركب منها الكائنات الحيّة ، أو يشخص العوامل التي تؤدّي الى إصابة الانسان والحيوان بالمرض ؛ فإن أمثال هذه الأمور لا يمكن حلّها الّا باتباع الاسلوب التجريبي.

ومن ناحية أخرىٰ فان المسائل التي تتعلق بالمجردات والامور غير المادية ، لا يمكن حلّها اطلاقاً بالتجارب الحسّية ، بل حتىٰ نفيها لا يمكن أن تقوم به العلوم التجريبية ؛ إذ بأية تجربة حسّية وفي أي مختبر نتمكن من اكتشاف الروح والمجردات ، أو إثبات عدمها؟

وهناك شيء مهم ، وهو: أنَّ قضايا الفلسفة الاولىٰ ، مكونة من المعقولات

الثانية الفلسفية، وهي: المفاهيم الحاصلة عن طريق التحليلات العقلية، ولهذا لا يمكن إثبات أو نفي ارتباطها الّا بواسطة العقل، والاعتماد على الاسلوب التعقلي.

ويهذا يتضح خطأ اولئك الذين يحاولون إثبات نجاح الاسلوب التجريبي وإخفاق الاسلوب التعقلي، ويتخيلون أنَّ الفلاسفة القدماء كانوا يستخدمون الاسلوب التعقلي فحسب، ولهذا لم يُحرزوا تقدماً في مجال الاكتشافات العلمية، فان القدماء كانوا يستخدمون الاسلوب التجريبي اذا كان بحثهم في مجال العلوم الطبيعية، وينقل ان أرسطو أعدّ ـ بمساعدة الاسكندر المقدوني ـ حديقة كبيرة، لتنمية الوان النباتات، وتربية انواع الحيوانات، وكان يشرف بنفسه على مشاهدة وتجربة خواصّها وحالاتها.

واما التقدم السريع للعلماء المحدثين، فهو راجع لاكتشاف الوسائل العلمية الحديثة، وشدة الاهتمام بدراسة المسائل الطبيعية والمادية، وتمركز تفكيرهم في الاكتشاف والاختراع، وليس هو من نتائج الإعراض عن الاسلوب التعقلي، وإحلال الاسلوب التجريبي محلّه.

(٨) العلاقة بين الفلسفة والعلوم

● ارتباط العلوم ببعضها

إن العلوم بمعنى: مجموعة المسائل المتناسبة، وان كانت منفصلة ومتميزة عن بعضها باعتبار الموضوعات أو الأهداف أو أساليب الدراسة، إلّا أنها في الوقت نفسه مترابطة، ويستطيع كلّ منها أن يساهم في حلّ مسائل علم آخر؛ ذلك أن الأصول الموضوعة لكلّ علم يتمّ بيانها في علم آخر.

ومن نماذج ارتباط العلوم الفلسفية ببعضها: علاقة علم الأخلاق بمعرفة النفس الفلسفية؛ فإن من الاصول الموضوعة لعلم الاخلاق: كون الانسان مختاراً، وبدون هذا الأصل لا معنىٰ للحسن والقبح الأخلاقيين، ولا للمدح والذم، ولا للثواب والعقاب، وهذا الأصل الموضوع لابد من إثباته في علم النفس الفلسفي، الذي يدرس خصائص الروح الانساني بالاسلوب التعقلي.

ومن نماذج الارتباط بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الفلسفية، ما ثبت في علم النفس التجريبي من أنه قد تتوفر أحياناً الشروط الفيزيائية والفسيولوجيّة لتحقق الرؤية والسماع، ولكن مع ذلك لا تتحقق هاتان الظاهرتان، فان هذه القضية تكون

مقدمة لإثبات إحدى مسائل علم النفس الفلسفي، وهي: أنّ الإدراك ليس من سنخ الفعل والانفعال الماديين، والّا لتحقق دائماً بمجرد وجود شروطه الماديّة.

ومثل هذا الارتباط متحقق أيضاً بين الفلسفة (الميتافيزيقا) وسائر العلوم والمعارف؛ فان الفلسفة وان لم تكن بحاجة الى أصول موضوعة يتمّ إثباتها في بقية العلوم، إلّا أنها تقدم للعلوم مساعداتٍ وتؤمّن لها متطلباتها الأساسية، كما أنها تستفيد من العلوم بمعنىً من المعاني.

* * *

● ما تقدّمه الفلسفة للعلوم

إنّ المساعدة التي تقدمها الفلسفة للعلوم الأخرى، سواء أكانت تلك العلوم فلسفيّة أم غير فلسفية، تتلخص في أمرين:

الأول ـ إثبات موضوع العلم.

إن موضوع كلّ علم هو: المحور الجامع لموضوعات مسائله، وعندما لا يكون وجود موضوع العلم بديهيّاً، فإنه سيكون بحاجة الى إثبات، واثباته لا يندرج ضمن مسائل ذلك العلم نفسه؛ لأن مسائل كلّ علم تقتصر على القضايا المبيّنة لأحوال الموضوع وأعراضه، ولا تتعرض لإثبات أصل وجوده، ومن ناحية أخرى هناك بعض العلوم التي لا يمكن إثبات موضوعها بواسطة أسلوب الدراسة في ذلك العلم، كالعلوم الطبيعيّة، فإنها تدرس بالاسلوب التجريبي، بينما الوجود الحقيقي لموضوعاتها لابد من إثباته بالاسلوب التعقلي، فلابد من اللجوء الى الفلسفة الأولى لإثبات موضوعات هذه العلوم بالبراهين العقلية.

الثاني ـ إثبات الأصول الموضوعة.

إنّ الأصول التي تحتاج اليها جميع العلوم الحقيقية، يتم اثباتها في الفلسفة الأولى، وأهمها أصل العلية وقوانينها الفرعية.

إنَّ اكتشاف علاقة العليّة والمعلولية بين الأشياء والظواهر، هو المحور لجميع النشاطات العلمية؛ فإن العالم الذي يقوم في المختبر بتحليل المواد الكيمياوية وتركيبها، انما يبحث في الحقيقة عن معرفة العناصر التي تؤدّي الى وجود مواد معيّنة، ومعرفة العوامل التي تؤدّي الى تحليل المركبات، وبعبارة أخرىٰ: هو يبحث عن (علّة) وجود هذه الظواهر.

وكذا العالم الذي يجرّب لكي يكتشف جرثومة مرض معيّن، أو دواءه، فانه يريد في الواقع معرفة (علّة) ظهور ذلك المرض، أو (علّة) الشفاء منه.

فالعلماء إذن يؤمنون قبل البدء في نشاطاتهم العلمية، بأصل عام هو (قانون العليّة)، وأنَّ الاشياء والظواهر خاضعة لعللها، ولا يمكن ان تحدث صدفة ومن دون علّة.

ودراسة هذا القانون العقلي، الذي يحتاج اليه علم الفيزياء والكيمياء والطب وسائر العلوم، لا تدخل في نطاق أيّ علم سوىٰ الفلسفة.

وكذلك القوانين المتفرعة على قانون العليّة، كقانون التناسب، القائل: إنَّ لكل معلول علّة مناسبة له وخاصة به، وقانون الضرورة، القائل: كلّما تحققت العلّة التامة، فان معلولها سيوجد بالضرورة، واذا لم تتحقق العلة التامة، فإن المعلول لن يوجد.

* * *

● **ما تقدمه العلوم للفلسفة**

إنَّ أهمَّ ما تقدمه العلوم للفلسفة من عَوْنٍ يتلخص في أمرين:

أولهما ـ إثبات مقدمة بعض البراهين الفلسفية؛ فانّه يتمّ أحياناً إثبات بعض مسائل العلوم الفلسفية بفضل مقدمات تجريبيّة، ومن أمثلة ذلك: ما تقدم من أنَّ عدم تحقق الإدراك مع توفّر شروطه الماديّة يستنتج منه فلسفيّاً أن الادراك ليس ظاهرة مادية.

ومن أمثلته أيضاً: ما ثبت في علم الأحياء من أنَّ خلايا جسم الانسان والحيوانات تموت تدريجياً وتحلّ محلّها خلايا أخرى، بحيث أن جميع خلايا الجسم (ما عدا خلايا المخ) تتغير تماماً خلال بضعة أعوام، وان خلايا المخ أيضاً تتغير تدريجياً، فان الفلسفة تستفيد من هذه القضية العلمية لإثبات وجود الروح؛ بدليل: أن وحدة الروح الشخصية وثباتها أمر وجداني، لا يمكن إنكاره، بينما الجسم في حال تغيّر دائم، مما يدل على ان الروح شيء مغاير للبدن، وهو أمر ثابت لا يتبدل.

بل إنه يستفاد من المقدمات التجريبيّة ـ بمعنىً من المعاني ـ في البراهين الفلسفية التي تتناول اثبات وجود الله تعالى كبرهان الحركة، وبرهان الحدوث، المبنيين على مقدمات تجريبيّة.

ولأثبات المسألة الفلسفية القائلة: إنّ الوجود ليس مساوياً للمادة، وانّ المادية ليست من خواص الوجود بأكمله، وبعبارة أخرى: إنّ الوجود ينقسم الى المادي والمجرد، فلاثبات ذلك نستفيد من مقدمات مأخوذة من معرفة النفس الفلسفية، واثبات تلك المقدمات يتمّ بالاستعانة بالعلوم التجريبية.

وكذلك يمكن الاستفادة من هذين البرهانين لإثبات القضية الميتافيزيقية القائلة: إن الارتباط والتعلّق ليس من لوازم الوجود التي لا تنفك عنه، وانَّ هناك موجوداً ليس مرتبطاً ولا متعلقاً، وانما هو مستقل (واجب الوجود).

ولابد من الاشارة الى أن هذا الارتباط بين العلوم الطبيعية والفلسفية، لا ينافي ما قدّمناه من استغناء الفلسفة عن سائر العلوم؛ ذلك ان إثبات مسائل الفلسفة لا ينحصر بالبراهين المنتهية الى مقدمات تجريبيّة؛ إذ يوجد لكل منها برهان فلسفي خالص، يتكون من البديهيات الأولية والوجدانيات (القضايا التي تحكي علوماً حضورية).

والأمر الثاني ـ طرح موضوعات جديدة للتحليلات الفلسفية ، بنحوٍ يؤدّي الى توسيع نطاق البحث الفلسفي.

ومن نماذج ذلك: ما طرحه العلم من نظرية تبديل المادة الى طاقة ، وأن ذرات المادة ليست الّا طاقة متكاثفة ، فان هذه المسألة طرحت أمام الفلسفة هذا السؤال: هل من الممكن ان يتحقق في عالم المادة شيء ليس فيه صفات المادة الاساسية ، بأن لا يكون له حجم مثلاً؟ وهل يمكن ان يتحوّل شيء ذو حجم الى شيء لا حجم له؟

والجواب عن هذه الاسئلة بالنفي يعني: أنَّ الطاقة لا يمكن أن تكون فاقدة للحجم، وإنْ تعذَّرَ إثباتُ ذلك بالتجربة الحسّية.

وكذلك عندما يعدّ بعض الفيزيائيين الطاقة من سنخ الحركة ، يطرح أمام الفلسفة هذا السؤال: أيمكن أن تكون المادة ـ المفروض أنها طاقة متكاثفة ـ من سنخ الحركة؟ وهل تفقد المادة شيئاً من خواصها الذاتية عندما تتحول الى طاقة؟

واخيراً: هل المادة الفيزيائية هي نفس الجسم الفلسفي؟

ونؤكد ثانيةً: أن ما تقدمه العلوم للفلسفة من خدمة ، لا يعني حاجة الفلسفة اليها ، وان كان يهيىء أرضيةً أرحبَ لتجلي الفلسفة ونشاطها.

(٩) الفلسفة والعرفان وعلم الكلام

العرفان بمعناه اللغوي هو: العلم ، ويطلق إصطلاحاً على لون خاص من الإدراك ، وهو: ما يحصل من طريق تركيز الالتفات الى باطن النفس (وليس من طريق التجربة الحسّية أو التحليل العقلي) ؛ فانه بواسطة التركيز المذكور، تتم - عادةً - مكاشفات تشبه (الرؤيا).

والمواضيع التي يبيّنها العرفاء بوصفها تفسيرات لما ظفروا به من مكاشفات ، يطلق عليها اسم (العرفان العلمي) ، واحياناً تضمّ اليها الإستدلالات والاستنتاجات ، فتظهر بصورة دراسات فلسفية.

ويمكن عرض العلاقات المتبادلة بين الفلسفة والعرفان في نقطتين:

الاولى - ما يقدّمه العرفان للفلسفة ، ويتلخص في أمرين:

أ - إن المكاشفات والمشاهدات العرفانية توفر مواضيع جديدة للتحليلات الفلسفية ، فتساهم بذلك في توسعة نطاق البحث الفلسفي ونموّه.

ب - إن المشاهدات العرفانية تصلح أن تكون مؤيداً للمسائل التي تثبت الفلسفة صحتها عن طريق البرهان العقلي.

الثانية ـ ما تقدّمه الفلسفة للعرفان، وتوضيحه في ثلاث نقاط:

أ ـ ان العرفان الحقيقي إنما يحصل عن طريق عبادة الله، واطاعة أوامره، ولا يمكن ان تتم عبادة الله من دون معرفته، ومعرفته تعالى تحتاج الى الاصول الفلسفية.

ب ـ أن تشخيص صحة المكاشفات العرفانية يتمّ بعرضها على موازين العقل والشرع، وينتهي ذلك بواسطة واحدة أو اكثر الى الاصول الفلسفية.

ج ـ لماكان الشهود العرفاني إدراكاً باطنياً، فان تفسيره و نقله الى الآخرين يتم بوساطة الالفاظ والمصطلحات، ولابد لبيانه من استخدام مفاهيم دقيقة تجنباً لسوء الفهم، ومن الواضح: ان تعيين المفاهيم الدقيقة يحتاج الى ذهن متمرس قد تعوّد معالجة المسائل الفلسفية.

* * *

وأما علم الكلام، فقد نشأ لدى المسلمين في وقت سابق على معرفتهم بالمصطلحات الفلسفية؛ إحساساً منهم بضرورة الدفاع عن العقائد الاسلامية، عن طريق الاستدلال العقلي، فمطالعة الشواهد التاريخية تظهرنا على انّ الكلام الاسلامي كان معروفاً في القرن الثاني للهجرة، فيما انتشرت الافكار والمصطلحات الفلسفية في القرن الثالث للهجرة، ومن تلك الشواهد:

١ ـ أن ابن ابي العوجاء جاء الى الامام الصادقعليه السلام (ت١٤٨هـ) ليناظره بشأن العقائد الاسلامية، فداخله من شخصية الإمامعليه السلام هيبة واضطراب، فامتنع عن الابتداء بالتكلم، فقال له الامامعليه السلام: لماذا لاتتكلم؟ فأجاب: اني شاهدت العلماء، وناظرت المتكلمين، فما تداخلني هيبة قط مثلما تداخلني من هيبتك[١].

٢ ـ جاء جاثليق نصراني الى هشام بن الحكم (ت١٧٩هـ)؛ ليناظره حول الاسلام والمسيحية، فقال له: ما بقي من المسلمين أحد ممّن يذكر بالعلم والكلام الّا

---

١). التوحيد، الصدوق، الباب٣٧، ح١.

وقد ناظرته في النصرانية، فما عندهم شيء، وقد جئت اناظرك في الاسلام[1].

والمعنى اللغوي للكلام واضح، واما معناه الاصطلاحي، فانه يتوقف على معرفة موضوعه، وقد ذهب المتقدمون الى أن موضوع علم الكلام هو: ذات الله تعالى وصفاته.

وعليه يعرّف بأنه: علم يبحث فيه عن الله تعالى وصفاته الذاتية والفعلية.

وهناك عدة أقوال في توجيه تسمية هذا العلم بـ (الكلام)، منها:

أولاً ـ أنَّ علماء العقائد سمّوا علمهم بـ (الكلام) لمقابلة الفلاسفة، في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان.

ويردّه: أنَّ ترجمة كتب المنطق والفلسفة الى العربية حدثت في وقت متأخر ـ في عهد المأمون ـ بينما كان اسم الكلام والمتكلم معروفاً قبل ذلك كما تقدم.

ثانياً ـ ان ذلك راجع لكون أدلة علم الكلام يقينية، قال التفتازاني: «ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه»[2].

ويردّه أنَّ أدلة علماء الكلام لم تكن منحصرة بالأدلة اليقينية.

ثالثاً ـ أنَّ وجه التسمية هو: أنَّ هذا العلم يعطي للباحث قدرة بالغة على المناظرة والتكلم في الالهيات مع المخالفين، وقوة كافية لتبيين العقائد واثباتها، قال الايجي: «لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات، ومع الخصوم»[3].

وهذا الوجه هو الأجدر بالصحة والقبول

* * *

● مقارنة بين الفلسفة والكلام

هناك نقاط اشتراك بين الفلسفة وعلم الكلام، وهناك أيضاً نقاط افتراق، وتوضيح ذلك في ثلاث نقاط.

---

١). الكافي، الكليني كتاب التوحيد ١/٥٩ ـ ٦٠. ٢). المواقف ص ٨.
٣). شرح المقاصد ١/١٦٤ ـ ١٦٥.

أولاهما: فيما يتعلق بموضوع كلّ منهما، فإن موضوع علم الكلام هو العقائد الإسلامية المتعلقة بمعرفة الله تعالى وصفاته الذاتية والفعلية، واما موضوع الفلسفة فهو: الموجود بما هو موجود، وعلى هذا فهما متمايزان من حيث الموضوع.

والثانية: فيما يتعلق بالغاية، فان الفلسفة تهدف الى أمرين:

١ ـ معرفة احكام الوجود وخواصه الكلّية، لتمييز الوجودات الحقيقية عن غيرها من الوجودات الاعتبارية والوهميّة.

٢ ـ معرفة العلل غير الطبيعية، والعلّة الأولى للعالم.

وعليه، فان الكلام والفلسفة يلتقيان في معرفة الله تعالى، وأما تعرّف أحكام الوجود الكلية، فان الكلام يستعين لتحقيقه بالفلسفة.

والثالثة: فيما يتعلّق بالمنهج، وهنا نجد نقطتي افتراق بين العلمين:

إحداهما: أنه يشترط في الأدلة الفلسفية ـ من حيث المادة والصورة ـ أن تكون برهانية ويقينية، بينما لا يشترط ذلك كأصل كلّي في الادلة الكلامية، وانما يلزم على المتكلم مراعاة ذلك عند تحصيل المعرفة التفصيلية والتحقيقية حول العقائد الدينية.

والأخرى: ان المتكلم يستخدم الابحاث العقلية لاثبات العقائد الدينية، والتوفيق بين العقليات والأمور الشرعية، اما الفيلسوف فهو يمارس إبحاثه العقلية تحرياً للحقيقة، دون اتخاذ موقف قبلي، فاذا لم تكن الاحكام العقلية احياناً موافقة للظواهر الشرعية، فانه يتصرف في هذه الظواهر بنحو يجعلها تلائم الادلة العقلية الصحيحة.

* * *

لقد أثّر المتكلمون كثيراً في الفلسفة الاسلامية، ولكن ليس بالنحو الذي استطاعوا فيه أن يجرّوا الفلاسفة الى قبول ادعاءاتهم، وانما الكلام هو الذي وقع

تحت تأثير الفلسفة وذاب فيها بالتدريج، وهذا ما نراه عند المقارنة بين الكتب الكلامية المؤلفة في القرنين الثاني والثالث، والكتب الكلامية المؤلفة منذ القرن السابع حتىٰ القرن الحادي عشر، وانما تجلّىٰ تأثير المتكلمين في دعوتهم المتكررة للفلاسفة للمناظرة والنيل من افكارهم وانتقادها والتشكيك فيها، ممّا دعا الفلاسفة لإبداء ردود فعلهم، والبحث عن اساليب لحلّ اشكالات المتكلمين، ممّا أسفر عن تولّد مسائل جديدة لم تكن مطروحة من قبل في الفلسفة اليونانية والاسكندرية، فقد أدّىٰ تشكيكهم في الوحدة المفهومية للوجود التي وصلتنا من ارسطو، وتشكيكهم في الوجود الذهني، الى ابتكار الفلسفة الإسلامية لنظرية أصالة الوجود.

وقد اهتم المتكلمون بمسألة حدوث العالم، وكانت المعلوليّة في نظرهم مساوية للحدوث الزماني، وقد بذل الفلاسفة جهداً لردّ هذا الادعاء، ونشأ عن ذلك مسألة مهمة جداً، هي البحث عن مناط الاحتياج الى العلّة، وقد برهن الفلاسفة على أنّ مناط الاحتياج الى علّة هو الامكان لا الحدوث.

كما قدّم المتكلمون لإثبات المعاد مسألة إعادة المعدوم، وهو بحث قد لا يبدو مهماً في عرض المتكلمين له، ولكن تجلّت أهميته في النتيجة التي تمخّضت عنه، وهي معرفة مراتب الوجود، وكون مرتبة كل وجود مقوّمة لذاته، وقد قام العرفاء بابتكار هذه النظرية، ولكن تشكيكات المتكلمين بها، قادت الفلاسفة الى تبنّي هذا الرأي العرفاني المهمّ، واثباته بالبراهين العقلية.

(١٠) ضرورة الفلسفة

تنشأ ضرورة الفلسفة من أهمية تعرّف الانسان على أجوبة الاسئلة التالية:

ما هو المبدأ؟ والى أين المنتهى؟ وما هو الطريق المستقيم الى الغاية والهدف؟

إن (الايديولوجيا) الصحيحة، أي: النظام المحدد لسلوك الانسان فرداً ومجتمعاً، يتوقف على (الرؤية الكونية) الصحيحة، المتمثلة بمعرفة خالق الانسان والعالم، ومعرفة انّ الحياة البشرية ذات هدف، ومعرفة الطريق الذي جعله الخالق الحكيم للسير فيه نحو الهدف النهائي للانسان.

فما دامت أسس الرؤية الكونية لم تتضح، فإنه لا أملَ في الحصول على الايديولوجية المطلوبة، التي تمهّد الطريق وتدفع للعمل، وما دمنا لا نعرف (ما هو موجود)، فاننا لا نستطيع أن نعرف (ما لابدّ أن يوجد).

والمسائل الاساسية للرؤية الكونية تتضمنها الاسئلة الثلاثة المتقدمة، التي تبحث الفطرة الواعية للانسان عن أجوبة يقينية لها، وليس اعتباطاً أن يطلق عليها علماء الاسلام اسم (أصول الدين) فمعرفة الله تقع جواباً عن السؤال الأول: (ما هو

المبدأ؟) ، ومعرفة المعاد تقع جواباً عن السؤال الثاني: (الى اين المنتهى؟) ، ومعرفة الوحي والنبوّة تقع جواباً عن السؤال الثالث: (ما هو الطريق المستقيم الى الهدف؟).

ومن الواضح: أن الجواب الصحيح واليقيني عن هذه الاسئلة جميعاً يتوقف على التفكير العقلي والنشاط الفلسفي ، ولا يمكن الوصول اليه عن طريق العلوم الطبيعية والرياضية ، وبهذا ندرك أهمية المسائل الفلسفية وضرورتها ، وفي مقدمتها علم المعرفة وعلم الوجود.

وثمة طريق آخر لتعرف ضرورة الفلسفة ، حاصله: أن إنسانية الانسان رهينة بنتائج الفلسفة ، وبيانه:

أن جميع الحيوانات تتميّز بأنها تؤدي أفعالها بشعور وإرادة ناشئين من الغرائز، باستثناء الانسان؛ فإنه يمتاز عن سائر الحيوانات بأن إدراكه ليس منحصراً بالاحساس ، وارادته ليست تابعة لغرائزه الطبيعية ، وإنما هو يتمتع بقوّة إدراك أخرى هي: العقل ، وفي ضوء إرشادها تتشكل إرادته ، فإذا اقتصر شخص مّا على الادراكات الحسيّة ، ولم يستخدم بشكل صحيح قوّته العقلية ، وكانت الغرائز الحيوانية هي الدافع الوحيد لحركاته وسكناته ، فانه لن يكون حينئذٍ اكثر من حيوان.

فالانسان الحقيقي اذن هو: الذي يستخدم عقله في أهم المسائل المصيرية ؛ ليتعرّف بذلك الطريق الصحيح لكيفية الحياة.

وقد علمنا ممّا تقدّم: أنَّ أهم المسائل المطروحة أمامَ أيّ إنسان واعٍ ، ولها تأثير فعّال في المصير الفردي والاجتماعي للبشر ، هي المسائل الرئيسية في الرؤية الكونية ، التي يتوقف حلّها النهائي على البحث الفلسفي.

فالحاصل: أنه من دون الاستفادة من نتائج الفلسفة ، لا يتمكن الانسان من تحقيق سعادته الفردية والاجتماعية ، ولا الوصول الى كماله الحقيقي.

* * *

● **شبهات وردود**

ولابد من الاشارة الى بعض الشبهات التي يمكن إثارتها هنا، وتسجيل الاجوبة عنها، ومنها:

الشبهة الأولى ـ أنَّ ضرورة الفلسفة لا تثبت إلّا اذا انحصرت (الرؤية الكونية) بالرؤية الكونية الفلسفية، التي ينحصر طريق حلّ مسائلها الرئيسية بالفلسفة، ولا تثبت مع وجود ألوان أخرىٰ من الرؤية الكونية مثل: الرؤية الكونية العلمية، والرؤية الكونية الدينية، والرؤية الكونية العرفانية.

والجواب: إن حلّ مسائل الرؤية الكونية خارج عن مجال العلوم التجريبية ـ كما تقدم ـ ومن هنا فلا واقع للرؤية الكونية العلمية بمعناها الصحيح.

وأما الرؤية الكونية الدينية، فإن فائدتها تتوقف على معرفة الدين الحق، ومعرفته تتوقف على معرفة النبي ومرسِله، وهو الله تعالىٰ، وواضح: أنه لا يمكن إثبات المرسل والرسول بالاعتماد على مضمون الوحي.

واما الرؤية الكونية العرفانية، فانها تتوقف على المعرفة السابقة بالله، ومعرفة الطريق الصحيح للسير، ولا يتم إثبات ذلك الّا على الأسس الفلسفية، فكل الطرق إذن تؤدّي الى الفلسفة.

الشبهة الثانية ـ إنَّ مسائل الفلسفة والرؤية الكونية، من العمق والسعة بنحو يجعل الأمل في التوصل الى حلّها ضئيلاً، فلا داعي لانفاق الوقت والجهد في محاولة الاجابة عنها.

والجواب:

أولاً: إن الأمل في حلّ هذه المسائل، لا يقلّ عن الأمل بنتائج المحاولات التي يبذلها العلماء لحلّ مسائل بقية العلوم.

وثانياً: ان قيمة الاحتمال لا تتبع عاملاً واحداً هو (مقدار الاحتمال)، بل تتبع

عاملاً آخر هو (مقدار المحتمل)، وحاصل ضرب العاملين هو الذي يحدد قيمة الاحتمال، وبما ان المحتمل هنا هو السعادة اللانهائية للانسان في العالم الأبدي، فان مقدار الاحتمال مهما كان ضئيلاً، ستكون قيمته لا نهائية، ولا يمكن أن تضاهيها قيمة محدودة لاحتمال النجاح في أي طريق آخر، مهما كانت كبيرة.

الشبهة الثالثة ـ إذا كانت مسائل الرؤية الكونية قد درست بالاسلوب التعقلي والفلسفي في الكتاب والسنّة، فلا حاجة إذن لمراجعة البحوث الفلسفية التي اقتبست غالباً من اليونان.

والجواب:

أولاً: إن طرح المسائل الفلسفية في الكتاب والسنة لا يغيّر ماهيّتها الفلسفية.

وثانياً: إن استخراج هذه المسائل وتنظيمها بصورة علم خاص، لا مانع منه، كما حدث ذلك للفقه والاصول، وسبق اليونان لهذه البحوث لا يقلل من قيمتها، كما هو بالفعل بالنسبة للحساب والطب والهيئة.

وثالثاً: لقد تعرض الكتاب والسنة لدراسة الشبهات المثارة في ذلك العصر، وهذا لا يكفي لردّ الشبهات المتجددة بعد ذلك، فلابد من توسيع الجهود العقلية للدفاع عن العقائد الحقّة، ودفع كل الشبهات المطروحة بشأنها.

الشبهة الرابعة ـ إنّ أفضل دليل على نقص الفلسفة هو: وجود الاختلافات بين الفلاسفة انفسهم، مما يسلب الاطمئنان بصحة طريقتهم.

والجواب: إنّ الاختلاف في المسائل النظرية لأيّ علم من العلوم أمر لا يمكن تجنبه، فاختلاف الفقهاء في مسألة فقهية، واختلاف علماء الرياضيات في مسألة رياضية، لا يعني بطلان علم الفقه والرياضيات، بل لابد ان تصبح هذه الاختلافات دافعاً قوياً لمضاعفة الجهود للظفر بنتائج اكثر اطمئناناً مما سبق.

الشبهة الخامسة ـ هناك اشخاص حققوا تقدماً في الدراسات الفلسفية، لكنهم

مصابون بجهات ضعف في المسائل الشخصية والاخلاقية، وفي المجالات الاجتماعية والسياسية، فكيف يدّعىٰ ان الفلسفة مفتاح السعادة الفردية والاجتماعية؟

والجواب: إنَّ تاكيد أهمية الفلسفة وضرورتها، لا يعني: انها علّة تامة للتمتع بايديولوجية صحيحة، وسلوكٍ عمليّ مطابق لها، وانما يعني: أنها لابد من توفرها بوصفها شرطاً لازماً لتحقيق الايديولوجية المطلوبة، أي: ان سلوك الطريق المستقيم، يتوقف على معرفته، ومعرفته تتوقف على الرؤية الكونية الصحيحة، ومن ثمَّ على حلّ مسائلها الفلسفية، وقد يقوم شخص يقطع الخطوة الاولىٰ بشكل صحيح، لكنه يتوقف في الخطوة الثانية، أو ينحرف عنها، وهذا لا يدل على أنه كان منحرفاً حتىٰ في الخطوة الاولىٰ، وانما لابد من البحث عن علّة توقفه أو انحرافه في الخطوة الثانية.

الفصل الثاني
علم المعرفة

(١١)مقدمة لعلم المعرفة

● تعريف علم المعرفة

إن دراسة المعرفة الانسانية هي نقطة الانطلاق لإقامة فلسفة متماسكة عن الوجود، فما لم تحدد مصادر الفكر البشري، و مقاييسه، وقيمه، لا يمكن القيام بأيّ دراسة فلسفية لمعرفة حقيقة الوجود، والقوانين التي تحكمه، ومبدئه الأول.

المعرفة لغة: مطلق العلم والاطلاع، ومفهوم العلم من أوضح المفاهيم وأشدها بداهةً، فهو في غنىً عن التعريف، بل لا يمكن تعريفه اطلاقاً، وكل ما ذكر في الكتب المنطقية والفلسفية تعريفاً للعلم، فهو ليس بتعريف حقيقي، وانما المراد منه إما تعيين المصداق المطلوب في علمٍ خاصٍّ، كما عرّف المنطقيون العلم بأنه: حصول صورة الشيء في الذهن، وفائدته تعيين المصداق الذي يريدونه وهو (العلم الحصولي)، واما الاشارة الى نظرية صاحب التعريف بشأن بعض مسائل علم الوجود، كقول بعض الفلاسفة: «العلم عبارة عن حضورِ مجرّدٍ عند مجردٍ آخر»، قاصداً بيان رأيه في تجرد العلم والعالِم.

والصحيح في بيان حقيقة العلم والمعرفة أن نقول: العلم هو حضور نفس

الشيء ، أو صورته الجزئية ، أو مفهومه الكلّي ، عند موجود مجرد.

ومن الضروري أن نضيف أنه ليس من لوازم العلم أن يكون العالم دائماً غير المعلوم ، فإن من الممكن في بعض الموارد ـ كما في علم النفس بذاتها ـ أن يتّحد العالم والمعلوم.

وممّا تقدم نستطيع ان نعرّف علم المعرفة بأنه: علم يبحث فيه عن معلومات الانسان من حيثُ مصادرُها ، ومقياسُها ، وقيمتُها ، وحقيقتُها.

أي: أننا في نظرية المعرفة ندرس أربع نقاط:

الأولى ـ معرفة المصدر الذي يزوّد الذهن الانساني بهذا الكم الهائل من الصور والمدركات المختلفة.

الثانية ـ معرفة المقياس الصحيح الذي نميّز به المعلومات الصحيحة عن المعلومات الخاطئة.

الثالثة ـ معرفة قيمة المعرفة ، وبعبارة أخرى: أن العقل البشري هل يستطيع بما لديه من معارف أن يتوصل لاثبات وجود واقع موضوعي مستقل عن الادراك ، أم لا؟

الرابعة ـ تفسير حقيقة المعرفة ، وهل هي ظاهرة مادية ، أم ظاهرة مجردة عن المادة؟

* * *

● تاريخ علم المعرفة

إنّ نظرية المعرفة بوصفها فرعاً من العلوم الفلسفية ، ليست عريقة في تاريخ العلوم ، ولكنَّ مسألة قيمة المعرفة التي هي المحور الأصيل لمسائل هذا العلم ، كانت مطروحة في مجال البحث منذ أقدم مراحل الفلسفة ، ومن عوامل التفات العلماء الى هذه المسألة:

١ ـ اكتشاف أخطاء الحواس وقصورها عن عكس الواقع الخارجي.

٢ ـ اختلاف العلماء في المسائل العقلية، وتناقض استدلالاتهم، الذي منح المجال للسوفسطائيين لأن ينكروا قيمة الادراكات العقلية، ويشككوا في أصل وجود الواقع الخارجي.

فانبرىٰ العلماء لدراسة هذه المسألة دراسة جادة، حتىٰ دوّن ارسطو القواعد المنطقية بوصفها ضوابط للتفكير وتقييم الاستدلالات.

وقد تمت أول محاولة للبحث المنظم عن المعرفة في أوربا على يد ليبنتز وجون لوك، ممّا أدّىٰ الى استقلالها رسمياً عن بقية العلوم الفلسفية.

وقد حدثت مرة اخرىٰ اضطرابات في تقييم المدركات الحسية والتجريبيّة، واجتاحت أوربا موجة من الشك بعد عصر النهضة وتقدم العلوم التجريبيّة، وكان لدراسات جون لوك وباركلي وهيوم آثار سلبيّة؛ إذ أدّت الى التشكيك في قيمة مدركات العقل النظري، وادعاء أنَّ المعرفة النظرية معتبرة في مجال العلوم الطبيعية والرياضيّة فحسب، ولا اعتبار لها في مجال الميتافيزيقا، ممّا أدّى ألى تحطيم الأسس الثقافية في المجتمعات الغربية، فلم تتمكن الفلسفة لديهم لحد الآن من الظفر بأساس محكم تقوم عليه.

واما الفلسفة لدىٰ المسلمين، فانها كانت تتمتع دائماً بقوة واستحكام في موقفها المبني على أصالة العقل في المسائل الميتافيزيقية، ذلك ان المسلمين وان لم يقللوا من قيمة استخدام الاسلوب التجريبي في العلوم الطبيعية، إلّا أنهم كانوا يؤكدون دائماً قيمةَ الاسلوب التعقلي في حلّ المسائل الفلسفية.

ونظراً لثبات مكانة العقل لدىٰ المسلمين، فانهم لم يجدوا ضرورة لدراسة مسائل المعرفة بنحو تفصيلي بوصفها فرعاً مستقلاً من الفلسفة، وانما كانوا يطرحون بعض مسائلها في أبواب مختلفة من المنطق والفلسفة، كالاشارة الى قول

السوفسطائيين وابطاله، وبيان أقسام العلم واحكامها، الّا أنَّ المحدَثين التفتوا الى أهمية تبديل المنهج، فأخذوا يقدمون بحث نظرية المعرفة، على بحث الوجود الخارجي.

* * *

● **كيفية احتياج الفلسفة لعلم المعرفة**

إن علم المعرفة وان كان يتناول البحث عن مصادرها ومقاييسها وحقيقتها، الّا أنَّ البحث المهم فيه هو توضيح قيمة الادراك العقلي في تدعيم موقف الفلسفة وصحة اسلوبها التعقلي في البحث عن قضايا الميتافيزيقا ومعرفة الله.

وهنا قد يطرح سؤالان:

أولهما ـ ما هي المبادئ التصديقية لعلم المعرفة، وأين يتم اثباتها؟

والجواب: انَّ علم المعرفة ليس بحاجة الى أصول موضوعة، وانما يتم تبيين مسائله على اساس البديهيّات الاولية فحسب.

وثانيهما ـ اذا كان حلّ مسائل علم الوجود متوقفاً على اثبات قدرة العقل على اثبات وجود واقع موضوعي مستقل عن الادراك، فان لازم ذلك ان الفلسفة تحتاج الى علم المعرفة لاثبات مبادئها التصديقية، وهذا منافٍ لما تقدم من عدم حاجة الفلسفة لأيّ علم آخر.

والجواب: إن القضايا التي تحتاجها الفلسفة هي قضايا بديهية لا تحتاج الى إثبات، وانما تطرح في علم المنطق والمعرفة لأجل توضيحها والتنبيه عليها، وازالة الشبهات التي اثيرت حولها، كما اثيرت حول قضية استحالة التناقض، مع أنها اكثر القضايا بداهة.

* * *

وينبغي قبل الدخول في تفصيلات علم المعرفة، أن نمهّد لذلك بذكر

تقسيمهم للعلم الى حضوري وحصولي ، ونبيّن الفرق بين هذين القسمين:

أما العلم الحضوري ، فهو: العلم الذي يتعلّق بذات المعلوم بلا واسطة ، بحيث يكون الوجود الواقعي والعينيّ للمعلوم منكشفاً للعالِم والمدرِك.

واما العلم الحصولي ، فهو: العلم الذي لا يتعلّق مباشرة بالوجود الواقعي للمعلوم ، وانما يتعلّق بشيء يعكس المعلوم ويكشف عنه ، ويطلق عليه اصطلاحاً اسم (الصورة الذهنية) أو (المفهوم).

ومن أبرز مصاديق العلم الحضوري: علم الانسان بكونه موجوداً ، وبكونه مدرِكاً.

والمقصود من الانسان هو: ذلك (الأنا) المدرِك الذي يعلم ذاتَه بالشهود الداخلي ، لا بطريق الحسّ وتوسط الصور الذهنية ، ففي هذا العلم لا يوجد تعدد وتغاير بين العلم والعالِم والمعلوم.

واما علم الانسان بلون بدنه وشكله وسائر خصائص جسمه ، فهو انما يحصل بتوسط الصور الذهنية التي تحصل عن طريق الحواس.

ومن جملة ما يدرك بالعلم الحضوري: نفس الصور والمفاهيم الذهنية ؛ إذ لا يحصل للنفس علم بها عن طريق صور ومفاهيم أخرىٰ ؛ إذ يلزم من ذلك التسلسلُ وتوقفُ تحققِ العلم بكلّ صورة ذهنية ، على صورة أخرىٰ ، الى ما لا نهاية.

وقد يقال: اذا كان العلم الحضوري عينَ المعلوم ، فانه يلزم من ذلك ان تصبح الصور الذهنية علوماً حصولية وحضورية في الوقت نفسه ؛ ذلك لأنّ هذه الصور تدرك بالعلم الحضوري ، مع أنها علوم حصولية بالاشياء الخارجية ، فكيف يمكن أن يصبح علم واحد حصولياً وحضورياً في الوقت نفسه؟

والجواب: إنَّ هذا يتمُّ باعتبار وجود جهتين في هذه الصور ، فمن جهة كونها كاشفة عن الاشياء الخارجية تعتبر علماً حصولياً ، ومن جهة حضورها بعينها لدىٰ

النفس تعتبر علماً حضورياً.

وممّا ذكرناه يتضح السرّ في عدم قبول العلم الحضوري للخطأ، ذلك لأن معنىٰ صحة الادراك وكونه حقيقيّاً هو: مطابقة ذلك الادارك للواقع، بينما معنىٰ الخطأ هو: عدم مطابقة الادراك للواقع، ولمّا كان المدرَك بالعلم الحضوري حاضراً بوجوده العيني لدىٰ المدرِك، فلا احتمال هنا للخطأ، بخلاف موارد العلم الحصولي، فان الصور الذهنية تكون واسطة في الكشف عن الاشياء، وقد لا تكون متطابقة تماماً مع الاشياء الخارجية، فتكون خاطئة.

وبعبارة أخرىٰ: إن خطأ الادراك إنّما يتصور في حال وجود واسطة بين المدرِك والمدرَك؛ لعدم تطابق الصورة مع الواقع الخارجي، واما في حال كون الشيء المدرَك حاضراً بوجوده العيني، فلا مجال لفرض الخطأ، أو احتمال عدم مطابقة العلم للمعلوم؛ لأنَّ العلمَ في هذه الحالة عينُ المعلوم.

(١٢) أقسام الصور الذهنية

إنَّ مدركات الانسان تنقسم بصورة أساسية الى قسمين:

أولهما: التصور، وهو: الادراك الساذج، أي: البسيط الخالي من الحكم، كتصورنا لمعنى الحرارة أو النور أو الصوت.

والثاني: التصديق، وهو: الإدراك المنطوي على حكم، كتصديقنا بأن الارض متحركة، وأن الشمس أنور من القمر، وأنّ الحركة سبب الحرارة.

ويلاحظ: أنّ الذهن ينطوي على قسمين من التصورات:

أحدهما: التصورات البسيطة، كتصورنا معاني الوجود والوحدة والحرارة والبياض، وما الى ذلك من مفردات للتصورات الذهنية.

والآخر: التصورات المركبة، أي: الناتجة من الجمع بين التصورات البسيطة، فقد نتصور (جبلاً من تراب)، ونتصور (قطعة من الذهب) ثمّ نركّب بين هذين التصورين، فيحصل تصوّر ثالث وهو (تصور جبل من الذهب).

وبهذا يتضح: أنَّ جميع التصورات المركبة ترجع الى مفردات تصورية بسيطة.

وتنقسم التصورات البسيطة الى قسمين:

أولهما: التصورات الجزئية، وهي: الصور الذهنية التي تعكس موجوداً واحداً، كالصورة الذهنية لزيد أو لهذا الكتاب.

والتصور الجزئي على أقسام أيضاً، وهي:

١ ـ التصوّر الحسّي، وهو التصور الحاصل نتيجة لاتصال أعضاء الحسّ بالواقعيات المادّيّة، وبقاؤه يتوقف على بقاء الاتصال بالخارج، فاذا انقطع هذا الاتصال، زال هذا التصور من صفحة الوجود.

٢ ـ التصور الخيالي، وهو الحاصل بعد التصورات الحسيّة، ولا يتوقف بقاؤه على بقاء الاتصال بالخارج، ومثاله: الصورة الذهنية لإحدى الحدائق، فانها تبقى على صفحة الذهن حتى بعد أن نغمض أعيننا، ونستطيع أن نتذكرها بعد وقت طويل.

٣ ـ التصور الوهمي، وهو التصور الذي ليس بإزائه واقع خارجي، وقد يختصّ باسم (التوهم).

وثانيهما: التصورات الكلية، وهي: الصور الذهنية التي تعكس أشياء أو اشخاصاً متعددين، ويطلق عليها (المفاهيم العقلية) أو(المعقولات)، وهي كما تشمل المفاهيم التي لها مصاديق حسيّة، كذلك تشمل ما له مصاديق غير محسوسة.

وهناك منذ القديم من ينكر أصل ثبوت المفهوم الكلّي، ويرى أن الألفاظ التي يُدَّعى دلالتها على المفاهيم الكلية إنما هي في الواقع مثل المشتركات اللفظية التي تدل على أمور متعددة، فمثلاً لفظ (الانسان) الذي يطلق على أفراد كثيرة، هو مثل الاسم الخاص الذي تتخذه عدة عوائل اسماً لوليدها، أو مثل اللقب الذي يطلق على جميع أفراد الأسرة.

ويعرف اتباع هذه النظرية بـ(الإسميين)، ومنهم وليم الأُكامي، الذي عاش في أواخر القرون الوسطى، واعتنقها من بعده باركلي والمنطقيون الوضعيون.

وهناك نظرية أخرىٰ، تزعم أنَّ التصور الكلي عبارة عن تصور جزئي مبهم، يحصل بحذف خصائص الصورة الجزئية، بنحو يجعلها صالحة للانطباق على اشياء أخرىٰ أو أشخاص آخرين، كما أنَّ الشبح الذي يُرىٰ من بعيد، فإنه نتيجة للابهام الشديد يصلح للانطباق على الصخرة والشجرة والحيوان.

وهذا هو رأي ديفيدهيوم في المفاهيم الكلية، ويشاركه فيه كثير غيره.

ولكن أشهر النظريات في المفاهيم الكلية أنها لون خاص من المفاهيم الذهنية، تتحقق مع وصف الكلية في مرتبة معينة من الذهن، والعقل هو المدرك لها، وبهذا يتشكل واحد من اصطلاحات العقل، وهو: القوة المدركة للمفاهيم الذهنية الكلية، وتنسب هذه النظرية لأرسطو، وقد قبلها معظم الفلاسفة المسلمين.

وواضح: أن النظريتين الاولىٰ والثانية هما بمعنىٰ: نفي الإدراك العقلي، ومن ثمّ تدمير الفلسفة، والهبوط بها الى مستوىٰ المباحث اللفظية والتحليلات اللغوية، ولأجل ذلك لابد من مناقشة هاتين النظريتين، واثبات المفاهيم الكلية.

أما نظرية الإسميين الذين يرون أن الالفاظ الكلية من قبيل المشتركات اللفظية، فابطالها يتوقف على تقديم توضيح للمشترك اللفظي والمشترك المعنوي، والفرق بينهما.

فالمشترك اللفظي هو: اللفظ الذي وضع عدة مرّات لعدةِ معانٍ، مثل لفظ (العين) في اللغة العربية.

وأما المشترك المعنوي، فهو: اللفظ الذي وضع مرّة واحدة، لكي يدل على جهة مشتركة بين امور متعددة.

وأهم الفوارق بين المشترك اللفظي والمعنوي، هي:

١ ـ أنَّ المشترك اللفظي يحتاج الى أوضاع متعددة، بخلاف المعنوي فانه يحتاج الى وضع واحد.

٢ ـ المشترك المعنوي قابل للصدق على ما لا نهاية له من الأفراد والمصاديق، بينما اللفظي يصدق على معانٍ معدودة، هي المعاني التي وضع لها.

٣ ـ ان المشترك المعنوي موضوع لمعنىً واحد عام لا يحتاج فهمه الى أية قرينة، بينما المشترك اللفظي موضوع لمعانٍ متعددة، يحتاج تعيين كل واحد منها الى قرينة معيَّنة.

اذا اتضحت هذه الفروق، نتناول بالدرس الفاظاً من قبيل الانسان والحيوان، لنرىٰ هل نفهم من كلّ واحد منها معنىً واحداً بلا حاجة الى قرينة معيَّنة، أم أنَّ كلاً منها يُحضِر عدةَ معانٍ لدىٰ الذهن، ولولا القرينة المعيَّنة، لا نعلم أيّاً منها هو المقصود للمتكلم؟

لا شك أننا لا نعتبر زيداً وخالداً وصالحاً معانيَ للفظ (الانسان) لكي نشك ولا ندري أيَّ هذه المعاني هو المقصود من اللفظ؛ وانما نعلم انَّ لهذا اللفظ معنىً واحداً، وهذا المعنىٰ مشترك بين هذه الافراد وافراد الانسان الأخرىٰ، فهو إذن ليس مشتركاً لفظياً.

ثم نتساءَل: هل انَّ هذه الألفاظ محدودة بالنسبة لمصاديقها، أم أنها تقبل الانطباق على ما لا نهاية له من الأفراد؟

والجواب: إن معنىٰ هذه الألفاظ لا يقتضي المحدودية من حيث عدد المصاديق، بل هو قابل للصدق على افراد غير متناهية.

ويلاحظ أخيراً: ان كلَّ واحد من هذه الألفاظ ليس موضوعاً بأوضاع متعددة لا نهائية؛ إذ ليس باستطاعة أيٍّ منا ان يتصور في ذهنه أفراداً غير متناهية، ثم يضع لفظاً واحداً، بأوضاع لا متناهية لكلّ فرد من تلك الأفراد، نعم، نستطيع ان نضع لفظاً واحداً لمعنىً يصلح للانطباق على ما لا نهاية له من الأفراد.

وبهذا يتضح ان الكليّاتِ مستغنيةٌ عن الأوضاع اللانهائية.

والنتيجة: أنَّ الالفاظ الكلية هي من قبيل المشتركات المعنوية، وليست من قبيل المشتركات اللفظية، كما يدعي ذلك الإسميّون.

وقد تمسّك الاسميّون لإنكار واقعية المفاهيم الكلية بشبهة حاصلها: أنّ كل مفهوم يتحقق في الذهن، فهو مفهوم خاص ومعيّن، ومغاير للمفاهيم المشابهة له، المتحققةِ في أذهانٍ أخرىٰ، فكيف يقال: إنَّ المفهوم الكليّ يتحقق في الذهن بوصف الكلية والوحدة؟

ومنشأ هذه الشبهة هو الخلط بين حيثيّة المفهوم وحيثية الوجود، فنحن لا نشك في أنَّ كلَّ مفهوم متشخِّص من حيثُ إنه موجود؛ لأن الوجود مساوق للتشخُّص، فاذا تصورناه مرة أخرىٰ، تحقق له وجود آخر، ولكن الكلية والوحدة المفهومية، ليست بلحاظ وجوده، وانما هي بلحاظ حيثية المفهومية، أي: جهة عكسه للأفراد والمصاديق المتعددة.

وبعبارة أخرىٰ: إن الذهن عندما ينظر الى المفهوم نظرة آلية وبما هو مرآة، ويجرّب قابلية انطباقه على مصاديق متعددة، فانه ينتزع منه صفة الكلية، بخلاف ما لو نظر اليه نظرة استقلالية وبما هو موجود، فانه حينئذٍ أمرٌ شخصيٌّ.

* * *

وأما النظرية التي ترىٰ أنَّ المفهومَ الكلي هو تصور جزئي مبهم، وان اللفظ الكلي موضوع لتلك الصورة الشاحبة، فمرجعها الى عدم الادراك الصحيح لحقيقة الكلية، وأفضل سبيل لإبطال هذه النظرية هو الالتفات الى المفاهيم الكلية التالية.

١ ـ المفاهيم التي ليس لها مصداق حقيقي في الخارج، مثل مفهوم المعدوم والمستحيل.

٢ ـ المفاهيم التي ليس لها مصداق ماديّ ومحسوس مثل مفهوم الله والمَلَك والروح.

٣ ـ المفاهيم القابلة للانطباق على المصاديق المادية والمصاديق المجردة، مثل مفهوم العلّة والمعلول.

فان هذه المفاهيم لا يصح أن يقال عنها: إنها نفس الصور الجزئية لكنها باهتة اللون.

ومن كل ذلك يتحصّل: أنَّ المفاهيم الكليّة لها ثبوت وواقعية، وأنَّ للانسان قوّة ادراك خاصة تسمّىٰ العقل، بها يدرك هذه المفاهيم الكلية، وسيتضح ذلك اكثر عند دراستنا لمصدر المعرفة الانسانية.

(١٣) أقسام المفاهيم الكلية

المفاهيم الكلية على ثلاثة أقسام، وهي: المفاهيم الماهويّة، والمفاهيم الفلسفية، والمفاهيم المنطقية.

وهذه القسمة من مبتكرات الفلاسفة المسلمين، وهي في غاية الأهمية؛ لأنّ عدم الدقة في معرفة هذه المفاهيم وتمييز بعضها عن بعض، يؤدّي الى مشاكل في الدراسات الفلسفية، وإن كثيراً من أخطاء الفلاسفة الغربيين ناتج من الخلط بين هذه المفاهيم، فلابد من تقديم إيضاحات عنها.

إن المفهوم الكلي قسمان:

الأول ـ ما يقبل الحمل على الأمور العينية، أي: إن اتصافه خارجي، مثل مفهوم (الانسان) الذي يحمل على زيد و بكر، فيقال: زيد إنسان.

الثاني ـ ما لا يقبل الحمل على الأمور العينية، بل يحمل على المفاهيم والصور الذهنية فحسب، أي: إن اتصافه ذهني، مثل مفهوم (الكلي) و(الجزئي) بالاصطلاح المنطقي؛ فان الأول صفة لـ(مفهوم الانسان)، والثاني صفة لـ(صورة زيد الذهنية).

والقسم الثاني يسمّى بـ(المفاهيم المنطقية) أو(المعقولات الثانية المنطقية)، وأما القسم الأول من المفاهيم التي تحمل على الأشياء الخارجية، فهو ينقسم الى فئتين:

أولاهما ـ المفاهيم التي تحصل في الذهن بصورة آلية من ادراك الموارد الخاصّة، أي: بمجرد حصول إدراك واحد، أو عدة إدراكات شخصية بواسطة الحواس الظاهرة، أو الشهود الباطني، مثل المفهوم الكلي لـ(البياض) الذي يحصل في الذهن بعد رؤية شيء أو عدة اشياء تتميز باللون الأبيض، ومثل المفهوم الكلي لـ(الخوف) الذي يحصل من ظهور ذلك الاحساس الخاص مرةً واحدة أو عدة مرّات، ومثل هذه المفاهيم تسمّى بالمفاهيم الماهوية، أو المعقولات الأولى.

والفئة الثانية: المفاهيم التي يتوقف حصولها على الجهد الذهني، ومقارنة الأشياء ببعضها، مثل: مفهوم (العلة والمعلول) الذي يحصل في الذهن بعد مقارنة شيئين ببعضهما، بحيث يكون وجود أحدهما متوقفاً على وجود الآخر، فانه بالنظر الى هذه العلاقة ينتزع الذهن هذين المفهومين، وهذه المفاهيم تسمّى بالمفاهيم الفلسفية، أو المعقولات الثانية الفلسفية.

ويعبّر عن هذه المعقولات اصطلاحاً:

بأن المعقولات الأولى (المفاهيم الماهوية) عروضها خارجي واتصافها كذلك، وانَّ المعقولات الثانية المنطقية (المفاهيم المنطقية) عروضها ذهني واتصافها كذلك، وان المعقولات الثانية الفلسفية (المفاهيم الفلسفية) عروضها ذهني، ولكنَّ اتصافها خارجي.

* * *

● خصائص المعقولات (المفاهيم الكلية)

١ ـ تتميّز المفاهيم المنطقية بأنها تحمل على المفاهيم والصور الذهنية

فحسب، ومن هذه الفئة جميع المفاهيم الأصلية لعلم المنطق.

٢ـ تتميّز المفاهيم الماهوية بأنها تحكي ماهية الأشياء وتعيّن حدود وجودها، وتستعمل هذه المفاهيم في العلوم الحقيقية المختلفة.

٣ـ وأما المفاهيم الفلسفية، فانها تتميز بما يلي:

أولاً ـ أنها لا تحصل من دون القيام بمقارنات وتحليلات عقلية.

ثانياً ـ أنها عندما تحمل على الموجودات تحكي عن أنحاء وجودها (لا عن حدودها الماهوية)، فمثلاً مفهوم العلّة الذي يطلق على النار، لا يعيّن ماهيتها الخاصة، وانما يحكي عن كيفية علاقتها بالحرارة، التي هي علاقة التأثير، تلك العلاقة الموجودة بين الأشياء الأخرى، واحياناً يعبّر عن هذه الميزة بأن المفاهيم الفلسفية ليس لها (ما بإزاء في الخارج)، أو: أن عروضها في الذهن.

ثالثاً ـ أنّها لا يوجد الى جانبها مفاهيم وتصورات جزئية، فمثلاً لا يوجد في أذهاننا صورة جزئية للعليّة الى جانب مفهومها الكلّي، إذن كل مفهوم كلّي يوجد الى جانبه تصوّر حسيّ أو خيالي أو وهميّ، بحيث يكون الفرق بينهما في الكلية والجزئية، فهو من المفاهيم الماهوية، وليس من المفاهيم الفلسفية، مع ملاحظة أنَّ عكس هذه الميزة ليس صادقاً في المفاهيم الماهوية، إذ لا يلزم أن توجد صورة جزئية الى جانب كلّ مفهوم ماهوي، فمثلاً مفهوم (النفس) ليس له صورة ذهنية جزئية، ويمكن مشاهدة مصداق النفس بالعلم الحضوري فحسب.

* * *

● المفاهيم الاعتبارية

إنَّ مصطلح (الاعتباري) الذي يتردد كثيراً في كلام الفلاسفة، هو مشترك لفظي بين عدة معانٍ، لابد من التمييز بينها، تجنباً للخلط والاشتباه، أو الوقوع في المغالطة، وهذه المعاني هي:

أولاً ـ ما هو شائع في كلمات شيخ الاشراق، والمراد به: جميع المعقولات الثانية سواء أكانت منطقية أم فلسفية، بل حتىٰ مفهوم (الوجود) يعدُّ لديه من المفاهيم الاعتبارية.

ثانياً ـ المفاهيم الحقوقية والاخلاقية، التي يطلق عليها المتأخرون اسم (المفاهيم القيمية).

ثالثاً ـ المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي ولا ذهني، وأنما تصوغها قوّة الخيال، مثل مفهوم (الغول)، وتسمّىٰ هذه المفاهيم بـ(الوهميّات).

رابعاً ـ ما يقابل الأصالة، وهو يستعمل في بحث أصالة الوجود أو الماهية، وسوف يأتي شرحه في محلّه.

وسنقوم هنا بتوضيح مختصر للمفهوم الاعتباري بمعنىٰ القيمي.

● المفاهيم الأخلاقية والقانونية

كل عبارة اخلاقية أو قانونية، تشتمل علىٰ مفاهيم من قبيل: (حَسَن) و(قبيح)، و(واجب) و(ممنوع)، ممّا يشكل محمولاً لقضية معينة.

وهناك مفاهيم أخرىٰ مثل: العدل والظلم والأمانة والخيانة، تستعمل في الأخلاق والقانون أيضاً، لكنها تقع موضوعاً للقضية.

ويلاحظ: أنَّ هذه المفاهيم ليست من قبيل المفاهيم الماهوية؛ إذ ليس لها ما بإزاءٍ في الخارج، ولهذا فهي تسمّىٰ (اعتبارية) بأحد المعاني.

والجهة التي يهمّنا بحثها هنا تتعلق بارتباط هذه المفاهيم بالواقعيات الخارجية، فنتساءل مثلاً: هل إنَّ (يحسن) و(يقبح) وسائر المفاهيم القيمية، هي لون مستقل عن الوان المفاهيم الأخرىٰ، تصوغها قوة ذهنية خاصة؟ أم أنها تعكس الميول والرغبات الفردية أو الاجتماعية فحسب؟ أم إنَّ لها ارتباطاتٍ بالواقعيات

الخارجية بحيث إنها تُنتزع منها بنحوٍ من الانحاء؟

ونتساءل ثانياً: هل القضايا الاخلاقية والقانونية قضايا خبرية قابلة للصدق والكذب، والصحة والخطأ، أم إنها من قبيل العبارات الانشائية التي لا معنىً للصحة والخطأ فيها؟ واذا كانت قابلة للصدق والكذب، فما هو المعيار في صدقها وكذبها؟ وبأيّ مقياس تُميّز الحقيقة فيها من الخطأ؟

ويرتبط هذا البحث بعلم المعرفة، ولهذا يناسب أن نتحدث عنه في هذا الفصل.

وينبغي الاشارة هنا الى أنَّ كلمتي (يجب) و(يمنع) اللتين تستعملان في الأمر والنهي، تستعملان أحياناً في القضايا التي ليس فيها جانب قيمي، كقول الاستاذ للطالب في المختبر: يجب أن تركِّب الكلور مع الصوديوم لتحصل على الملح، فإن مُفادَ كلمة (يجب) هنا بيانُ وجود (ضرورة بالقياس) بين العلة والمعلول، أي: ما لم يتحقق شيءٌ خاصٌ (وهو العلّة) فان نتيجته وهي (المعلول) لا تتحقق.

ولكن أمثال هاتين الكلمتين حينما تستعملان في الجمل الاخلاقية والقانونية، تكتسبان مضموناً قيمياً، وهنا قد تطرح النظرية القائلة: إن مفاد مثل هذه العبارات هو: بيان رغبة الفرد أو المجتمع بشيءٍ ما.

ولكن الصحيح: إن مثل هذه العبارات لا يدل مباشرة على الرغبة والمطلوبية، وانما تفهم قيمة الشيء ومطلوبيته بالدلالة الالتزامية، واما المفاد الأصلي للعبارات فهو تبيان علاقة العلية القائمة بين الفعل والهدف الأخلاقي أو القانوني، فعندما يقول القانوني ـ مثلاً ـ: يجب معاقبة المجرم، فانه وان لم يذكر هدف هذا الفعل، لكنه في الواقع يريد أن يبيّن العلاقة بين العقوبة، وأحد أهداف القانون وهو: الأمن الاجتماعي.

إذن مفهوم الواجب الاخلاقي أو القانوني هو من قبيل المعقولات الفلسفية

الثانية ، واذا اريد منه معنىً آخرٌ ، فانه يصبح عندئذٍ لوناً من المجاز أو الاستعارة.

❊ ❊ ❊

تقدم أنَّ بعض المفاهيم المستعملة في القضايا الاخلاقية والقانونية ، تشكل موضوعات لهذه القضايا ، من قبيل العدل والظلم ، والجدير بالدراسة هنا من وجهة نظر علم المعرفة ، هو: أن هذه المفاهيم هل هي مبنية على أساس الرغبات الفردية والاجتماعية ، وليس لها ارتباط بالحقائق الخارجية المستقلة عن تلك الرغبات ، ومن ثمّ لا تكون قابلة للتحليل العقلي؟ أم أنَّ لها ارتباطاً بالحقائق العينية والواقعيّات الخارجية ، فيمكن تحليلها وتبيينها على أساس علاقات العلية والمعلولية؟

الصحيح: أن هذه المفاهيم وإن كانت اعتبارية بمعنىً خاص ، الّا أنها ليست مقطوعة الصلة بالحقائق الخارجية ، ولا خارجة عن نطاق قانون العلية ؛ لأنّ اعتبارها قائم على إساس ما يحتاجه الانسان للوصول الى سعادته حسبَ تشخيصه ، وهذا التشخيص كالموارد الأخرىٰ ، تارة يكون صحيحاً واخرىٰ خاطئاً ، لكنَّ هذا لا يعني حدوث الاعتبار جزافاً وبلا ملاك.

ولو كانت الاعتباريات تعكس رغبة الشخص فحسب وهي بمنزلة الذوق الشخصي في اختيار لون الثياب ، لما أمكن تناولها بالبحث ، وتأييد بعضها وشجب الآخر ، إذ لا يبقىٰ لذلك من معنىً سوىٰ الموافقة أو المخالفة في الذوق والسليقة.

والحاصل: ان هذه المفاهيم وان كانت تابعة للجعل والاعتبار ، ولكنها رمز للعلاقات الخارجية والحقيقية بين أفعال الانسان ، والنتائج المترتبة عليها ، والواقع: ان تلك العلاقات التكوينية والمصالح الحقيقية تشكّل الخلفية لهذه المفاهيم التشريعية والاعتبارية.

(١٤) مصدر المعرفة ـ ١ ـ

تقدّم أنَّ الذهن ينطوي على نحوين من التصورات، أحدهما: التصورات البسيطة، والآخر: التصورات المركبة.

ونحن في بحثنا عن مصدر المعرفة الانسانية، إنّما نحاول معرفة المصدر الحقيقي للتصورات البسيطة، وسبب وجودها في الذهن، وقد طرح الفلاسفة للجواب عن هذه المسألة عدة نظريات:

* * *

الأولى ـ نظرية الاستذكار

وهي النظرية القائلة: إن الادراك هو عملية استذكار للمعلومات السابقة، وقد ابتدع هذه النظرية الفيلسوف اليوناني افلاطون، وأقامها على فلسفته الخاصة عن المُثُل وقِدَم النفس الانسانية؛ فكان يعتقد أنَّ النفس الانسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده، ولما كان وجودها متحرراً من المادة وقيودها، أتيح لها الاتصال بالمثل، أي: بالحقائق المجردة عن المادة، وأمكنها العلم بها، وحين اضطرت النفس للهبوط من عالمها المجرد للاتصال بالبدن في دنيا المادّة، فقدت بسبب ذلك كلّ ما كانت تعلمه من تلك المثل والحقائق المجردة، وذهلت عنها

ذهولاً تاماً، ولكنها تبدأ باسترجاع إدراكاتها عن طريق الاحساس بالمعاني الجزئية؛ لأنَّ هذه المعاني ظلال وانعكاسات لتلك المثل والحقائق الثابتة في عالم المجردات الذي كانت النفس تعيش فيه، فمتى أحست بمعنىً خاصٍّ انتقلت فوراً الى الحقيقة المثالية الكلية التي كانت تدركها قبل اتصالها بالبدن، وعلى هذا الاساس يكون إدراكنا للانسان العام، أي: للصورة الكلية للانسان، عبارة عن استذكار لحقيقة مجردة قد غفلنا عنها، وانما استذكرناها بسبب الاحساس بهذا الانسان الخاص أو ذاك من الافراد، التي تعكس في عالم المادة تلك الحقيقة المجردة.

وبهذا يتضح: أن التصوّر الجزئي، يحصل نتيجة الاحساس بمعناه مباشرة، وأما التصوّر الكليّ، فهو سابق على الاحساس، ولا يقوم الاحساس الّا بعملية استرجاع واستذكار له.

ويلاحظ على هذه النظرية:

أولاً: أن كثيراً من المفاهيم الكليّة مثل مفهوم (المعدوم) و(المستحيل) ليس لها مثالٌ عقلي لكي يقال: إنّ إدراكها هو استذكار لحقائقها العقلية المجردة.

ثانياً: أن هذه النظرية ترتكز على قضيتين:

إحداهما: أنَّ النفس موجودة قبل وجود البدن في عالم أسمىٰ مجردٍ عن المادة.

والاخرىٰ: أن الإدراك العقلي للحقائق الكلية، عبارة عن إدراك الحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمىٰ، التي يطلق عليها إفلاطون كلمة (المثل).

وكلتا القضيتين خاطئة، وبيان ذلك:

أولاً ـ أن النفس في مفهومها الفلسفي المعقول، ليست شيئاً موجوداً بصورة مجردة قبل وجود البدن، بل هي نتاج حركة جوهرية في المادة، تبدأ النفس بها مادية متصفة بخصائص المادة، وخاضعة لقوانينها، وتصبح بالحركة والتكامل

وجوداً مجرداً عن المادة، لا يتصف بصفاتها، ولا يخضع لقوانينها، وان كان خاضعاً لقوانين الوجود العامّة.

إن هذا المفهوم الفلسفي عن النفس هو المفهوم الوحيد الذي يعطي إيضاحاً معقولاً عن العلاقة القائمة بين النفس والبدن، واما المفهوم الافلاطوني فهو عاجز عن تفسير هذه العلاقة، وتعليل الارتباط القائم بين البدن والنفس، وعن ايضاح الظروف التي جعلت النفس تهبط من مستواها الى المستوى المادي.

ثانياً ـ أن الادراك العقلي للصور الكلية، يمكن إيضاحه مع إبعاد فكرة المثل، بما شرحه أرسطو في فلسفته من أنَّ المعاني العامة هي المعاني المحسوسة نفسها بعد تجريدها من الخصائص المميّزة للأفراد، واستبقاء المعنى المشترك، فليس تصور المعنى الكلي للانسان حقيقة مثالية سبق أن ادركناها في عالم المجردات، بل هو صورة هذا الانسان أو ذاك، بعد إجراء عملية التجريد عليها، واستخلاص المعنى العام منها.

* * *

النظرية الثانية ـ نظرية الأفكار الفطرية

وهي لعدد من كبار فلاسفة أوربا مثل: ديكارت وكانت وغيرهما، وتتخلص في الاعتقاد بوجود منبعين للتصورات:

أحدهما: الاحساس، فنحن نتصور الحرارة والنور والطعم والصوت، بسبب إحساسنا بكلّ منها.

والآخر: الفطرة، بمعنى أنَّ الذهن يملك تصورات لم تنبثق من الحسّ، وانما هي ثابتة في صميم الفطرة، ومن أمثلتها فكرة (الله والنفس والامتداد والحركة)، وما اليها من أفكار تتميّز بالوضوح الكامل في العقل البشري.

والدافع للقائلين بهذه النظرية، أنهم لم يجدوا لطائفة من التصورات مبرراً

لانبثاقها عن الحسّ؛ لأنها معانٍ غير محسوسة، فيجب ان تكون مستنبطة للنفس استنباطاً ذاتياً من صميمها.

ومنه يتضح: انَّ الدافع الفلسفي للقول بهذه النظرية يزول إذا استطعنا ان نفسّر التصورات الذهنية بأجمعها من دون حاجة الى افتراض تصورات فطرية، ولأجل ذلك يمكن تفنيد النظرية العقلية عن طريقين:

أولهما ـ تحليل الادراك تحليلاً يرجعه برمته الى الحس، ويوضّح كيفية تولّد التصورات كلّها عنه، وهذا الطريق هو الذي اتخذه جون لوك، وسار عليه رجال المبدأ الحسي مثل باركلي ودافيدهيوم.

والثاني ـ هو الاسلوب الفلسفي للردّ على التصورات الفطرية، ويرتكز على قاعدة: أنَّ الآثار الكثيرة لا يمكن أن تصدر عن البسيط بوصفه بسيطاً، والنفس بسيطة، فلا يمكن أن تكون سبباً بصورة فطرية لعدد ضخم من التصورات، بل يجب أن يكون وجود هذا العدد لدىٰ النفس بسبب عوامل خارجية، وهي الحواس الخمس، وما يطرأ عليها من مختلف الأحاسيس.

ويلاحظ على هذا البرهان:

أولاً ـ أنه ـ إذا قبلناه ـ لا يقضي على نظرية الافكار الفطرية تماماً؛ لأنه يدل على عدم وجود كثرة من التصورات الفطرية، ولا يبرهن على أَنَّ النفس لا تملك بفطرتها عدداً محدوداً من التصورات يتفق مع وحدتها وبساطتها، ويتولّد عنه عدد آخر من التصورات بصورة مستقلة عن الحسّ.

وثانياً ـ اذا كان المراد بنظرية الأفكار الفطرية، هو وجود هذه الافكار فعلاً لدىٰ النفس، أمكن لهذا البرهان أن يردّ عليها، بل يكفي وجداننا في الردّ عليها؛ لأننا نعلم ان الانسان لحظةَ وجوده لا يوجد في ذهنه أيّة فكرة مهما كانت واضحة في الذهن البشري.

إلّا أنه يوجد تفسير آخر للنظرية المذكورة، يتلخص في اعتبار الأفكار الفطرية موجودة في النفس بالقوّة، وتكتسب صفة الفعلية بتطور النفس وتكاملها الذهني، أي: أن التصور الفطري يحتويه وجود النفس لا شعورياً، وبتكامل النفس يصبح ادراكاً شعورياً واضحاً، كما هو شأن المعلومات التي نستذكرها فنثيرها من جديد، بعد أن كانت كامنة وموجودة في النفس بالقوة.

والنظرية المذكورة في ضوء هذا التفسير، لا يمكن ردّها بالدليل العلمي أو البرهان الفلسفي اللذين ذكرناهما.

(١٥) مصدر المعرفة ـ ٢ ـ

استعرضنا في البحث المتقدم نظريتين في بيان مصدر المعرفة، **أولاهما**: نظرية المثل الافلاطونية، والثانية: نظرية الأفكار الفطرية، وفي هذا البحث نستعرض نظريتين أخريين.

النظرية الثالثة: النظرية الحسية.

وهي النظرية القائلة: إنَّ الاحساس هو الممون الوحيد للذهن بالتصورات، فنحن حين نحسّ بالشيء نستطيع ان نتصوره، وأما المعاني التي لا يمتد اليها الحس، فلا يمكن للذهن أن يأخذ صورة عنها مستقلاً عن الحواس.

وهذه النظرية مطروحة قديماً؛ إذ ينقل عن (أبيقور) قوله: (لا يوجد شيء في العقل الّا اذا كان قبل ذلك متحققاً في الحس)، وقد تكررت هذه العبارة نفسها على لسان (جون لوك).

وقد انساق مع هذه النظرية جملة من الفلاسفة حتى انتهت الى فلسفات خطرة جداً كفلسفة (باركلي) و(دافيد هيوم)، وقد تبنَّت الماركسية هذه النظرية

تمشياً مع رأيها في الشعور، وأنه انعكاس للواقع الموضوعي يحصل عن طريق الاحساس.

وترتكز هذه النظرية على التجربة، فقد دلّت التجارب على أنَّ الحسَّ هو الأساس الذي تنبثق عنه التصورات، ومَنْ فقد إحدىٰ الحواس لا يستطيع أن يتصور المعاني ذات العلاقة بها، حتىٰ قيل: مَن فقدَ حساً فقدَ علماً.

وليس للذهن بناءً على هذه النظرية الّا التصرف في صور المعاني المحسوسة، وذلك إمّا بالتركيب والتجزئة، فيتصور جبلاً من ذهب، أو يجزّء صورة الشجرة التي أدركها الى جذع وأغصان وأوراق، أو بالتجريد والتعميم، بأن يفرز الصفات الخاصة للصورة، ليصوغ منها معنىً كلياً، كما إذا تصوّر زيداً، وأسقط كلّ ما يمتاز به عن عمروٍ، ليستبقي معنىً مجرداً يصدق على زيد وعمروٍ معاً.

ويمكن أن نسجل على هذه النظرية الملاحظات التالية:

١ ـ إن التجارب التي تستند اليها النظرية إنما تبرهن على أنَّ الحسَّ ينبوع أساسيّ للتصور، ولكنها لا تسلب عن الذهن قدرة إدراك معانٍ جديدة ـ لم تدرك بالحسّ ـ من المعاني المحسوسة، فليس من الضروري أن يكون قد سبق تصوراتنا البسيطة جميعاً الاحساس بمعانيها كما تزعم النظرية الحسيّة.

٢ ـ إنَّ هناك فئة من المفاهيم الكليّة لا علاقة لها إطلاقاً بالأشياء المحسوسة، وإنّما تحكي عن الحالات النفسية التي تُدرَك بالتجربة الباطنية والعلم الحضوري الذي هو ليس من قبيل التصورات، ومن امثلة ذلك: مفهوم الخوف والمحبّة واللذة والألم، فليس من الصحيح أن نقصر توفير أرضية المفاهيم العقلية على الادراكات الحسيّة.

٣ ـ هناك مجموعة من المفاهيم ليس لها مصداق خارجي، وانما تتحقق مصاديقها في الذهن فحسب، مثل مفهوم (الكلّي) الذي ينطبق على مفاهيم ذهنية

أخرىٰ، ولا يوجد خارجَ الذهن شيء يمكن تسميته بالكلي، أي: المفهوم القابل للصدق على أفراد كثيرة.

ومن الواضح: أنَّ مثل هذه المفاهيم لا تحصل عن طريق تجريد الادراكات الحسيّة وتعميمها، وان كانت بحاجة الى لون من التجربة الذهنية؛ إذ ما لم تحصل في الذهن مجموعة من المفاهيم العقلية، لا يمكن ان نقوم بمثل هذه الدراسة، لنعرف هل أنها قابلة للصدق على أفراد كثيرين أم لا؟

٤ ـ يمكن إيضاح خطأ النظرية الحسيّة في محاولة إرجاع جميع التصورات الى الحسّ، بدراسة عدة من مفاهيم الذهن البشري، كالمفاهيم التالية: العلّة والمعلول، الجوهر والعَرَض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما الى ذلك من تصورات.

فنحن نعلم أنَّ الحسّ إنّما يقع على ذات العلّة وذات المعلول؛ كأن ندرك ببصرنا سقوط القلم حينما نسحب المنضدة التي وضع عليها، وندرك باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار، أي: أننا نحسّ بظاهرتين متعاقبتين، ولا نحسّ بصلة خاصة بينهما، هذه الصلة التي نسميها (العليّة)، ونعني بها: تأثير إحدىٰ الظاهرتين في ايجاد الأخرىٰ.

إن المحاولات التي ترمي الى تعميم الحس لنفس العلية واعتبارها أمراً حسيّاً، تقوم على عدم الدقة في معرفة حدود ميدان الحس، وما يتسع له من معانٍ، فمهما نادىٰ الحسيّون بأن العلوم التجريبيّة القائمة على الحس هي التي توضّح مبدأ العلية، وتجعلنا نحس بصدور ظواهر مادية معينة من ظواهر اخرىٰ، فلن يحالفهم التوفيق، ما دمنا نعلم أنَّ التجربة العلمية لا يمكن أن تكشف بالحس الّا الظواهر المتعاقبة، فنستطيع بوضع الماء على النار أن ندرك حرارة الماء وغليانه، وأما أنَّ هذا الغليان منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معينة، فهذا ما لا يوضحه الجانب

الحسّي من التجربة، واذا كانت التجربة قاصرة عن كشف مفهوم العليّة، فكيف نشأ هذا المفهوم في أذهاننا وصرنا نتصوره؟

وقد كان (دافيد هيوم) ـ أحد رجال المذهب الحسّي ـ أدقّ من غيره في تطبيق النظرية الحسّية؛ فقد عرف أنّ العلية بمعناها الدقيق لا يمكن أن تدرك بالحس، فأنكر مبدأ العلية، وأرجعها الى عادة تداعي المعاني وتعاقبها.

ويناقش بأنّ إنكار مبدأ العليّة وعدم التصديق بأن الظواهر ترتبط بعلاقات ضرورية تجعل بعضها ينبثق عن بعض، لا يُخفف من المشكلة التي تواجه النظرية الحسيّة؛ لأنّ عدم التصديق بمبدأ العليّة، لا يعني عدم تصور مبدأ العليّة، والّا فما الذي نفاه (هيوم)؟ وهل ينفي الانسان شيئاً لا يتصوره؟

فالواقع: أننا نتصور مفهوم العليّة سواء أصدقنا بها أم لا، وليس تصور العلية تصوراً مركباً من تصور الشيئين المتعاقبين؛ لأننا حينما نتصور عليّة درجة معينة من الحرارة للغليان، لا نعني بهذه العليّة تركيباً اصطناعياً بين فكرتي الحرارة والغليان، بل فكرة ثالثة تقوم بينهما، فمن اين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحس، اذا لم يكن للذهن قدرة على إدراك معانٍ غير محسوسة؟

ونواجه نفس المشكلة في بقية المفاهيم التي عرضناها آنفاً؛ لأنها جميعاً ليست من المعاني التي يمكن إدراكها عن طريق الحس مباشرة، فيجب طرح التفسير الحسّي الخالص للتصور، والأخذ بنظرية الانتزاع.

* * *

النظرية الرابعة: نظرية الانتزاع

وهي نظرية الفلاسفة المسلمين بصورة عامة، وتتلخص في تقسيم التصورات الى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية.

فالتصورات الأولية هي الاساس للتصور الذهني، وهي تتولد من الاحساس

بمعانيها مباشرة، وتتشكل من هذه التصورات القاعدة الأولية للادراك، ويُنشيء الذهن بناءً على هذه القاعدة التصورات الثانوية، فتبدأ بذلك مرحلة الابتكار والانشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ (الانتزاع)، فيدرك الذهن مفاهيمَ جديدةً من تلك التصورات الأولية، وهذه المفاهيم خارجة عن طاقة الحس، وان كانت مستخرجة من التصورات التي يقدّمها الحسّ الى الذهن.

وفي ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلّة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والعدم، في ذهن الانسان، إنها كلها مفاهيم انتزاعية يتوصل اليها الذهن في ضوء المعاني المحسوسة، فنحن نحسّ ـ مثلاً ـ بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مئة، وقد يتكرر احساسنا بهاتين الظاهرتين (ظاهرتي الحرارة والغليان) آلاف المرّات، ولا نحسّ بعلية الحرارة للغليان مطلقاً، وانما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العليّة من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحسّ الى مجال التصوّر.

(١٦) مقياس المعرفة ـ ١ ـ

ننتقل الآن من درس الادراك الساذج (التصور) الى درس الإدراك التصديقي الذي ينطوي على الحكم، ويحصل به الانسان على معرفة موضوعيّة.

والقضايا التصديقية على قسمين:

أولهما ـ القضايا الجزئية، وهي: ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية، مثل: الجو حارٌ، والشمس طالعةٌ.

وثانيهما ـ القضايا الكلية أو العامة، وهي: ما يقوم الحكم فيها بين معنيين عامين، كما في قولنا: الكلّ أعظم من الجزء، والحرارة تولّد الغليان، والجزء الذي لا يتجزّأ مستحيل، ومحيط الدائرة اكبر من قطرها.

والسؤال هنا عن أصل المعرفة التصديقية، والمبدأ الذي تنتهي اليه المعارف البشرية في التعليل، ويكون مقياساً أوليّاً لتمييز الحقيقة عن الخطأ.

والاجابة عن هذا السؤال تتمثل في عدة مذاهب فلسفية، نتناول بالدرس منها: المذهب العقلي الذي ترتكز عليه الفلسفة الاسلامية، والمذهب التجريبي السائد في عدة مدارس مادية.

● المذهب العقلي

تنقسم المعارف في رأي العقليين الى طائفتين:

إحداهما: المعارف الضرورية او البديهية، ومعنى الضرورة هنا: أنَّ النفس تضطر الى الاذعان بقضية معينة دون أن تطالب بدليل على صحتها، بل تجد من طبيعتها التصديق بها تصديقاً غنيّاً عن كلّ بيّنة وإثبات، كتصديقها بالقضايا التالية:

النفي والاثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد، الحادث لا يوجد من دون سبب، الصفات المتضادة لا تجتمع في موضوع واحد، الكلّ اكبر من الجزء.

والطائفة الأخرى: المعارف النظرية، وهي المعارف التي لا تذعن النفس بصحتها الّا بعد إقامة الدليل عليها، استناداً الى المعلومات السابقة، كما في القضايا التالية: الأرض كروية، الحركة سبب الحرارة، التسلسل ممتنع، زوايا المثلث تساوي قائمتين، المادة تتحول الى طاقة؛ فإنَّ هذه القضايا حين تعرض على الذهن لا تحصل على حكم بشأنها الّا بعد مراجعة للمعلومات الأخرى التي تكون اسبق منها وأوضح، والتي تنتهي الى المعارف الأولية الضرورية.

ومنه يتضح: أنَّ المعارف النظرية مستندة الى المعارف الضرورية، فلو سلبت هذه المعارف لم يستطع الذهن التوصّل الى الحكم بصحة أيّ قضية نظرية أو خطئها.

فالمذهب العقلي يرى أنّ القاعدة الاساسية للعلم هي المعلومات العقلية البديهية، وعليها يقوم البناء الفوقي للعلم المسمّى بالمعلومات الثانوية أو النظرية.

والعملية التي تستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة يطلق عليها اسم الفكر أو التفكير، فالتفكير: جهد يبذله العقل من أجل اكتساب علم جديد من معارفه السابقة.

ومثال ذلك قضية (حدوث المادة)؛ حينما تعرض على الذهن ليحكم بصحتها أو خطئها، فبما أنها ليست من القضايا الضرورية، فان الذهن سيتردد في

إصدار الحكم بشأنها، ويضطر الى اللجوء الى معارفه السابقة ليجد فيها ما يجعله واسطة للتعرف على حدوث المادة، ولنفرض أنَّ من جملة الحقائق التي يعلمها سلفاً (الحركة الجوهرية) التي تقرر أنَّ المادة في حركة مستمرة وتجدد دائم، فان الذهن سيجعلها همزة الوصل بين المادة والحدوث؛ لأنّ المادة لما كانت متغيرة ومتجددة، فهي حادثة حتماً؛ لأن التغير المستمرّ يعني الحدوث المستمر.

ويؤمن المذهب العقلي لأجل ذلك بقيام علاقة السببية بين المعلومات، فإنَّ كل معرفة تتولّد عن معرفة سابقة، حتى ينتهي التسلسل الى المعارف الضرورية التي لم تنشأ عن معارف سابقة، وتكون لهذا السبب العلل الأولى للمعرفة.

وهذه العلل الأولى على نحوين:

أحدهما: ما هو شرط أساسيّ لكلِّ معرفة إنسانية، وهو: مبدأ عدم التناقض، فانه بدون هذا المبدأ لا يمكن التأكد من أنَّ قضية ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلة على صدقها وصحتها؛ لأنَّ التناقض إذا كان جائزاً، فمن المحتمل أن تكون القضية كاذبة في نفس الوقت الذي نبرهن فيه على صدقها، ومعنى ذلك: أن سقوط مبدأ عدم التناقض، يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم.

والآخر: بقية المعارف الضرورية التي تكون كل واحدة منها سبباً لطائفة من المعلومات.

وبناءً على المذهب العقلي يترتب ما يأتي:

أولاً ـ أنَّ المقياس الأساسي للتفكير البشري هو: المعارف العقلية الضرورية، فهي الركيزة التي يجب أن تقاس صحة كلِّ فكرة وخطؤها في ضوئها، ويصبح بموجب ذلك ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة؛ لأن هذا المقياس يجهز الفكر بطاقات تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا، وعلى العكس من ذلك المذهب التجريبي؛ فإنه يبعد مسائل الميتافيزيقا عن مجال البحث؛ لأنها لا

تخضع للتجربة ولا يمتدّ اليها الحس العلمي ، فلا يمكن التأكد فيها من نفي أو اثبات ، ما دامت التجربة هي المقياس الوحيد لاختبار صحة المعلومات كما يزعم التجريبيّون.

وثانياً ـ إن السير الفكري في رأي العقليين يتخذ أسلوب القياس ، ويسير من القضايا العامة الى قضايا أخصّ منها ، أي: من الكليات الى الجزئيات كما أوضحنا ذلك في مثال عملية التفكير ، وكيف انتقلنا فيها من القضية الكلية (العالم متغير) الى قضية أخص منها ، وهي (العالم حادث) ، وحتىٰ في المجال التجريبي الذي يبدو أوّلَ وهلة أن الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية الى قواعد وقوانين عامة ، يكون الانتقال فيه من العام الى الخاص ، كما سنوضحه عند الردّ على المذهب التجريبي.

ولابد من الإشارة الى أنَّ المذهب العقلي لا يتجاهل ما للتجربة من أثر في العلوم والمعارف البشرية ، وما كشفت عنه من أسرار الطبيعة ، ولكنه يعتقد أن التجربة بمفردها لا تستطيع أن تحدث هذا التأثير؛ لأنها تحتاج في استنباط أيّة حقيقة علمية منها الى تطبيق القوانين العقلية الضرورية ، ولا يمكن ان تكون هي المقياس الأوّل للمعرفة ، فشأنها شأن الفحص الذي يُجريه الطبيب على المريض ؛ فانه لا يُتيح للطبيب أن يكشف عن حقيقة المرض ، لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ؛ إذ لولا هذه المعلومات يكون فحصه مجرداً عن كل فائدة ، وكذلك التجربة لا توصل الى نتائج وحقائق ، إلّا بالاستناد الى المعلومات العقلية الضرورية.

(١٧) مقياس المعرفة ـ ٢ ـ

● المذهب التجريبي

تقدَّم الكلام على المذهب العقلي في تحديد مقياس المعرفة، وأنه يرىٰ: أن الميزان الأساسي لتمييز الحقيقة من الخطأ، هو: المعلومات البديهية، التي لا يحتاج التصديق بها الى بيّنة وبرهان، وفي هذا البحث نتعرض لبيان رأي المذهب التجريبي، وهو المذهب القائل: إنّ التجربة هي الأساس الوحيد للحكم الصحيح، والمقياس العام لتمييز الحقيقة عن الخطأ في كل المجالات، وحتىٰ الاحكام التي ادعىٰ المذهب العقلي أنّها معارف ضرورية لابد من إخضاعها للمقياس التجريبي، والاعتراف بها بمقدار ما تحدده التجربة، وينشأ من ذلك:

أولاً ـ تحديد مجال الفكر بحدود الميدان التجريبي، ويصبح من العبث كل بحث عن مسائل ما وراء الطبيعة، على عكس المذهب العقلي تماماً.

ثانياً ـ انطلاق السير الفكري من الخاصّ الى العام، ومن حدود التجربة الضيّقة الى القواعد الكلية، فليست القوانين العامة الّا نتيجة الارتقاء من استقراء الجزئيات الى الكشف عن حقائق موضوعية عامة، ولأجل ذلك يرفض المذهب التجريبي

مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام الى الخاص.

هذا عرض موجز للمذهب التجريبي الذي نجد أنفسنا مضطرين الى رفضه للأسباب التالية:

الأول ـ ان نفس هذه القاعدة (التجربة هي المقياس الاساسي لتمييز الحقيقة عن الخطأ) إن كانت معرفة بديهية سابقة على التجربة، بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف البديهية، وان كانت معرفة نظرية محتاجة الى دليل لاثبات صحتها، فمعنى ذلك أننا لا ندرك في البداية ان التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياساً بتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟

الثاني ـ ان المفهوم الفلسفي الذي يرتكز على المذهب التجريبي يعجز عن اثبات المادة؛ لأن ما يبدو للحس في مجالات التجربة هو ظواهر المادة، دون (الجوهر المادي) الذي تعرضه تلك الظواهر، ولأجل ذلك أنكر عدة من الفلاسفة الحسيين التجريبيين وجود المادة، فالسند الوحيد لإثبات المادة هو معطيات العقل البديهية.

وبهذا يتضح: أن الحقائق الميتافيزيقية ليست هي وحدها التي يحتاج اثباتها الى الطريقة العقلية في التفكير، بل المادة نفسها تحتاجها أيضاً.

الثالث ـ لو كان الفكر محبوساً في حدود التجربة، ولم يكن يملك معارف مستقلّة عنها، لما أمكنه أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء بمعنى عدم إمكان وجوده؛ لأنَّ غاية ما تكشف عنه التجربة هو: عدم وجود أشياء معيّنة، ولكن عدم وجود الشيء لا يعني استحالته، فهناك اشياء دلّت التجربة على عدم وجودها في نطاقها الخاص، ومع ذلك لا نعدّها مستحيلة، فكم فرقٍ بين قضية (اصطدام القمر بالأرض)، وقضيّة (وجود مثلث له أربعة اضلاع)، فإنَّ التجربة لم تقم على أيّ من

القضيتين ، ولكننا مع ذلك نفرّق بين القضيتين ؛ ونحكم بأن الاولىٰ لم تقع ، ولكنها ممكنة الوقوع ، واما الثانية فهي ليست معدومة فحسب ، بل لا يمكن ان تقع ، وهذا الحكم بالاستحالة لا يمكن تفسيره على المذهب التجريبي ؛ لأنَّ كلمة التجربة في القضيتين واحدة ، نعم هو ممكن على المذهب العقلي ، بأن يكون من المعارف العقلية المستقلة عن التجربة.

وعليه: فاذا اعترف التجريبيّون باستحالة أشياء معيّنة ، كان ذلك مستنداً الى معرفة عقلية مستقلة ، لا الىٰ التجربة ، وان لم يقرّوا باستحالة شيء ، لم يبق فرق بين القضيتين اللتين ادركنا ضرورة التفريق بينهما ، واذا سقط مفهوم الاستحالة ، لم يكن التناقض مستحيلاً ، أي صدق القضية وكذبها في الوقت نفسه ، وهذا يؤدّي الىٰ انهيار جميع العلوم ، وعدم تمكن التجربة من إزاحة الشك في أيّ مجال من مجالات العلوم ، لأن التجارب مهما تظافرت على صدق قضية علمية كقضية (الذهب عنصر بسيط) فلا يمكن أن نجزم بأنها ليست كاذبة مادام من الممكن ان تتناقض الأشياء ، وتصدق القضايا وتكذب في وقتٍ واحد.

الرابع ـ إن مبدأ العليّة لا يمكن إثباته عن طريق المذهب التجريبي ، فكما أنَّ النظرية الحسيّة كانت عاجزة عن اعطاء تعليل صحيح للعليّة كفكرة تصوريّة ، كذلك المذهب التجريبي يعجز عن البرهنة عليها بوصفها فكرة تصديقية ؛ فان التجربة لا توضّح إلّا التعاقب بين ظواهر معينة ، وأما سببيّة إحدىٰ الظاهرتين للأخرىٰ ، والضرورة القائمة بينهما ، فهي ممّا لا تكشفه التجربة مهما كانت دقيقة ، واذا سقط مبدأ العلية ، سقطت جميع العلوم الطبيعية ؛ لتوقفها عليه.

وقد اعترف بعض التجريبيين كـ(دافيد هيوم) و(جون ستيوارت ميل) بهذه الحقيقة ، ولذلك فسر (هيوم) عنصر الضرورة في قانون العلّة والمعلول بأنه راجع الى طبيعة العملية العقلية التي تستخدم في الوصول الى هذا القانون ، قائلاً: إن إحدىٰ عمليات العقل اذا كانت تستدعي دائماً عملية اخرىٰ تتبعها بلا تخلّف ، فانه ينمو

بين العمليتين بمضيّ الزمن رابطة قوية هي: رابطة تداعي المعاني ، ويصحب هذا التداعي نوع من الالزام العقلي ، بحيث يحصل في الذهن المعنىٰ المتصل باحدىٰ العمليتين العقليتين ، كلّما حدث المعنىٰ المتصل بالأخرىٰ ، وهذا الالزام العقلي هو اساس ما نسمّيه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول.

ويلاحظ: أنَّ هذا التفسير للضرورة القائمة بين العلّة والمعلول ليس صحيحاً ؛ لما يأتي:

أولاً ـ أنه يلزم منه أن لا نتوصل الى قانون العليّة العام الّا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تُحكم الرابطة بين العلّة والمعلول في الذهن ، مع أنه ليس من الضروري ذلك ؛ فان العالِم الطبيعي يستطيع أن يستنتج علاقة عليّة وضرورة بين شيئين يقعان في حادثة واحدة ، ولا يزداد يقينه بتكرار الحادثة ، على ما كان عليه عند مشاهدتها للمرة الأولىٰ.

ثانياً ـ ان العلّة والمعلول قد يكونان مقترنين تماماً ، ومع ذلك ندرك عليّة أحدهما للآخر ، كحركة اليد وحركة القلم حالَ الكتابة ؛ فلو كان مردّ العليّة الى استتباع إحدىٰ العمليتين العقليتين للأخرىٰ بالتداعي ، لما أمكن ان تحتل حركة اليد مركز العلّة لحركة القلم ؛ لأنَّ العقل قد أدرك الحركتين في وقت واحد.

ثالثاً ـ ان التداعي كثيراً ما يحصل بين شيئين دون أن يحصل الاعتقاد بعليّة أحدهما للآخر ، فلو صحّ تفسير العلّة والمعلول بأنهما حادثان ندرك تعاقبهما كثيراً حتىٰ تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في الذهن ، لكان الليل والنهار من هذا القبيل ، فكما أنَّ الحرارة والغليان حادثان تعاقبا حتىٰ نشأت بينهما رابطة التداعي ، كذلك الليل والنهار ، مع أنَّ عنصر العلية والضرورة الذي ندركه بين الحرارة والغليان ليس موجوداً بين الليل والنهار ، فليس الليل علّة للنهار ، ولا النهار علّة لليل ، فليس من الصحيح إذن تفسير العليّة بمجرد التعاقب المتكرر المؤدّي الى تداعي المعاني.

(١٨) التجربة والعلوم الطبيعية

نريد في هذا البحث أن نعرض للآثار السلبية التي يتركها المذهب التجريبي في مجال دراسة العلوم الطبيعية ، فقد تقدّم ان التجربة تعجز عن إثبات مبدأ العليّة ، وسقوط هذا المبدأ يؤدّي الى انهيار جميع العلوم الطبيعية بسبب ارتكازها عليه.

إن العلوم الطبيعية تحتاج الى اصول عقلية أوليّة سابقة على التجارب ؛ ذلك ان التجربة إنما تجري على جزئيات موضوعية ، يعقبها وضع نظرية تفسر الظواهر التي كشفتها التجربة ، وتعللها بسبب واحد ، كالنظرية القائلة: إن الحركة سبب الحرارة ، استناداً الى عدة تجارب فُسّرت بذلك.

ونحن نسأل: كيف وضعت النظرية بصفة قانون عام ، مع أن التجربة لم تقع إلّا على عدة أشياء خاصة؟ والجواب: إنّ هذا التعميم يستند الى قاعدة ، وهي: أن الأشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب ان تشترك في القوانين.

ويلاحظ: أن هذه القاعدة من المعارف العقلية الأولية السابقة على التجربة ، ولا يمكن ان تكون مستفادة من تجربة ، لأن هذه التجربة التي يدّعى استناد القاعدة اليها هي أيضاً لا تتناول الا موارد خاصة ، فكيف ترتكز على أساسها قاعدة عامة؟

وبهذا يتضح:

أولاً ـ أنَّ بناء قاعدة عامة في ضوء تجربة واحدة أو عدة تجارب لا يمكن أن يتمّ إلّا بعد التسليم بمعارف عقلية أولية، وأن جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على عدة معارف عقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن بها العقل ايماناً مباشراً، وهي:

١ ـ مبدأ العلية، بمعنى امتناع الصدفة؛ إذ لو كانت الصدفة جائزة، لما أمكن الوصول الى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في التجربة.

٢ ـ مبدأ الانسجام بين العلّة والمعلول، الذي يقرر: أنَّ الأمور المتماثلة في الحقيقة لابد أن تكون مستندة الى علّة مشتركة.

٣ ـ مبدأ عدم التناقض، الحاكم باستحالة صدق النفي والاثبات معاً.

ثانياً ـ أنَّ استنتاج نتيجة علمية من التجربة يتوقف دائماً على الاستدلال القياسي، والسير الذهني من العام الى الخاص ومن الكلّي الى الجزئي، كما يرى المذهب العقلي؛ فان العالم تمَّ له استنتاج النتيجة في المثال الذي ذكرناه بالسير من المبادئ الأولية التي عرضناها، الى النتيجة الخاصّة على طريقة القياس.

ومنه يتضح: أن إنكار البديهيات العقلية والطريقة القياسية في الاستدلال، ينسف الاساس الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية، ولا تثمر بدونه التجارب الحسيّة شيئاً.

واما اعتراض التجريبيين على الطريقة القياسية في الاستدلال، بأن النتيجة فيها تكرار للكبرى، فهو مردود بأن الكبرى لو أردنا إثباتها بالتجربة، ولم يكن لدينا مقياس غيرها، لكان علينا أن نفحص جميع الاقسام، وتكون النتيجة قد درست في الكبرى، واما اذا كانت الكبرى من المعارف الأوليّة التي ندركها بلا حاجة الى تجربة، فلا يحتاج المستدل لاثباتها الى فحص الجزئيات، حتى يلزم من ذلك ان تتخذ

النتيجة صفة التكرار.

* * *

وفي ضوء المذهب العقلي يمكن تفسير صفة الضرورة واليقين المطلق التي تمتاز بها الرياضيات على قضايا العلم الطبيعي ؛ فإنَّ مردَّ ذلك الى أنَّ القوانين الرياضية تستند مباشرة الى مبادئ العقل الأولية ، بينما قضايا العلم تتوقف على التجارب ، فلا تكون نتائجها قطعية دائماً ؛ لأجل نقص في التجربة ، وعدم استكمالها الشرائط التي تجعل نتائجها حاسمة.

وهذا الفارق لا يمكن تفسيره على المذهب التجريبي ، ما دامت التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلمية في كل من العلوم الطبيعية والرياضية ، وقد حاول بعض التجريبيين تفسير الفارق بأن قضايا الرياضيات تحليلية لا تأتي بجديد لنفحص درجة يقيننا به ، فعندما نقول: ٢+٢=٤ ، تكون الأربعة تعبيراً آخر عن ٢ + ٢ ، فهذه القضية في تعبير صريح ليست إلّا أنَّ أربعة تساوي أربعة ، وكل قضايا الرياضيات امتداد لهذا التحليل ، وان كان يتفاوت في درجة تعقيده ، وامّا العلوم الطبيعية فقضاياها تركيبيّة ، أي: أنَّ المحمول فيها يضيف الى الموضوع علماً جديداً ، ولذلك كانت القضية العلمية عرضة للخطأ والصواب.

ويرد على هذا التفسير:

أولاً ـ أنَّ اعتبار القضايا الرياضية تحليلية لا يفسر الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية على أساس المذهب التجريبي ؛ فحتى لو كانت (٢+٢=٤) تعبيراً آخر عن (أربعة هي أربعة) فهذا يعني: أنَّ هذه القضية الرياضية تتوقف على التسليم بمبدأ عدم التناقض ، والّا فقد لا تكون الاربعة هي نفسها إذا كان التناقض جائزاً ، وهذا المبدأ ليس في رأي التجريبيين عقلياً ضرورياً ؛ لأنهم ينكرون كل معرفة قبليّة ، وانما هو مستمد من التجربة كالمبادئ التي تقوم عليها القضايا العلمية في الطبيعيات ،

وعليه: تبقىٰ المشكلة بدون حلّ ؛ إذ ما دامت الرياضيات والعلوم الطبيعية تتوقف جميعاً علىٰ مبادئ تجريبيّة ، فلماذا امتازت قضايا الرياضيات على غيرها باليقين المطلق؟

ثانياً ـ أنَّ القضايا الرياضية ليست كلها تحليلية ؛ فإن القضية القائلة: إنَّ قطر الدائرة أقصر من محيطها ، ليست عبارة أخرىٰ عن القول: إنَّ القطر هو القطر.

فالحاصل: أنَّ المذهب العقلي هو وحده الذي يستطيع أن يحلَّ مشكلة تعليل المعرفة ويضع لها مقياسها ومبادئها الأولية.

ويبقىٰ سؤال بشأن المذهب العقلي ، لابد من طرحة والاجابة عنه ، وهو:

اذاكانت المعلومات الأولية عقلية وضرورية ، فكيف نفسر عدم وجودها لدىٰ الانسان منذ البداية؟ وبعبارة أخرىٰ: إنَّ تلك المعلومات إن كانت ذاتية للانسان وجب أن توجد بوجوده ، وان لم تكن ذاتية لزم ان يوجد لها سبب خارجي ، وهو التجربة.

والجواب: إنّ مراد العقليين بكون تلك المبادئ ضرورية في العقل هو: أنَّ الذهن اذا تصوّر المعاني التي تربط بينها تلك المبادئ ، يستنبط المبدأ دون حاجة الى سبب خارجي ، ولنأخذ مبدأ عدم التناقض مثالاً ، فإن هذا المبدأ الذي يعني: الحكم التصديقي بأن وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان ، ليس موجوداً لدىٰ الانسان في لحظة وجوده الأوّلي ؛ لأنه يتوقف على تصوّر الوجود ، وتصوّر العدم ، وتصوّر الاجتماع ؛ فانَّ تصديق الانسان بشيء لم يتصوره أمر غير معقول ، فلابد أن يكتسب الانسان مجموعة من التصورات التي يتوقف عليها مبدأ عدم التناقض عن طريق الحس ، لكي يتمكن من الحكم بهذا المبدأ والتصديق به.

وبهذا يتضح: أن تأخر ظهور هذا المبدأ في الذهن ، لا يعني أنه ليس ضرورياً ومنبثقاً من صميم النفس بلا حاجة لسبب خارجي ، بل هو ضروري ونابع من النفس

بصورة مستقلة عن التجربة، ولكن التصورات الخاصة شرائط لوجوده وصدوره عن النفس، ويمكن توضيح ذلك بقياس النفس والمبادئ الأولية بالنار وإحراقها، فكما أنَّ الاحراق فعالية ذاتية للنار، لكنها لا تتحقق الا في ظل شروط معينة، أي: في ظرف ملاقاة النار لجسم يابس، كذلك الأحكام الأولية، فانها فعاليّات ضرورية وذاتية للنفس، لا تتحقق فعلاً الّا بتوفر الظروف التي تكتمل عندها التصورات اللازمة لفعليتها.

(١٩) التجربة والكيان الفلسفي

إنَّ التناقض بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي لا يقف عند حدود نظرية المعرفة ، بل يمتدُّ أثره الى الكيان الفلسفي كلّه ؛ لأن مصير الفلسفة بوصفها كياناً مستقلاً عن العلوم الطبيعية والتجريبية ، مرتبط بحلّ هذا التناقض بين المذهبين العقلي والتجريبي،فالبحث في المقياس العامّ للمعرفة والمبادئ الاولى لها ، هو الذي يقدِّم للفلسفة مبررات وجودها ، أو يحكم عليها بالانسحاب والتخلّي عن وظيفتها للعلوم الطبيعية.

وبيان ذلك: أن الفلسفة ـ كما تقدّم ـ كانت تستوعب جميع المعارف البشرية المنظمة بشكل عام ، وان الرياضيات والطبيعيات كانت تطرح على الصعيد الفلسفي كما تطرح مسائل الميتافيزيقا ، وكانت أداة المعرفة التي تستخدمها الفلسفة في تلك الحقول جميعاً هي القياس ، أي: السير الفكري من القضايا العامّة الى قضايا أخصّ منها.

ثم بدأت التجربة تشق طريقها في حقول كثيرة ، وهي تتدرج في المعرفة من الجزئيات الى الكليات ، ومن موضوعات التجربة الى قوانين عامة ، فكان على

الفلسفة أن تقتصر على مجالها الأصيل، وتفسح المجال للعلم لينشط في سائر المجالات، وبذلك انفصلت العلوم عن الفلسفة، وتحدد لكلٍّ منهما أداته الخاصة، ومجاله الخاص.

فبالنسبة للأداة، فإنَّ الفلسفة تتخذ (القياس) أداة عقلية للتفكير، وأمّا العلم فهو يستخدم (التجربة) ويتدرج من الجزئيات الى قوانين عامّة.

وبالنسبة للمجال فإنّ العلم ـ كل علم ـ يتناول شعبةً من الوجود ونوعاً خاصاً له، يمكن اخضاعه للتجربة، فيبحث عن ظواهره وقوانينه في ضوء التجارب التي يمارسها عليه، وأما الفلسفة فتتناول الوجود بصورة عامة، وتبحث عن ظواهره وقوانينه التي لا تخضع للتجربة المباشرة، فبينما يبحث العالم الطبيعي عن قانون تمدد الفلزات بالحرارة، والعالم الرياضي عن النسبة الرياضية بين قطر الدائرة ومحيطها، يدرس الفيلسوف ما إذا كان للوجود مبدأ أوّل انبثق منه الكون كلّه؟ وما هو جوهر العلاقة بين العلّة والمعلول، وهل يمكن ان يكون لكل سببٍ سببٌ الى ما لا نهاية؟ وهل المحتوىٰ الانساني ماديّ محض، أم مزيج من المادية والروحية؟

وواضح: أنَّ الاسئلة التي يطرحها العالم يمكن اخضاعها للتجربة، على عكس الاسئلة الفلسفية؛ فإنَّ المبدأ الأول، والتصاعد اللانهائي في الأسباب، والعنصر الروحي في الانسان، أمور ميتافيزيقية لا يمتدُّ اليها الحسّ التجريبي.

ويلاحظ: أنَّ الثنائية بين العلم والفلسفة على أساس اختلافهما في أداة الفكر وموضوعه، كانت أمراً مقبولاً لدىٰ كثير من العقليين، الّا أن التجريبيين شنّوا هجوماً على الفلسفة بوصفها كياناً مستقلاً عن العلم؛ لأنهم لا يقرّون كل معرفة لا ترتكز على التجربة، ولم يعترفوا الّا بالفلسفة التي تقوم على أساس المحصول الفكري لمجموع العلوم، وتستعمل هذه الفلسفة للكشف عن العلاقات بين العلوم، ولوضع نظريات علمية عامة تعتمد على حصيلة التجربة في مجموع الحقول العلمية.

وفي طليعة المدارس المادية التي رفضت الكيان المستقل للفلسفة مدرستان:

● أولاهما: المادية الوضعية

لم تكتفِ هذه المدرسة بما يدّعيه التجريبيون من أنَّ قضايا الفلسفة غير نافعة في الحياة العملية ، ولايمكن اثباتها بالاسلوب العلمي ، بل أخذ الوضعيون يؤكدون ان قضايا الفلسفة ليست قضايا في العرف المنطقي ، رغم اكتسابها شكل القضية في تركيبها اللفظي ، وانما هي كلام فارغ ليس له معنىً على الاطلاق.

ويمكن تلخيص إشكال الوضعيين على القضايا الفلسفية في نقطتين:

الأولىٰ - لا يمكن وصف الظروف التي إن صحّت كانت القضية الفلسفية صادقة ، والّا فهي كاذبة ، فلو أخذنا العبارة الفلسفية القائلة: (إنَّ لكلِّ شيءٍ جوهراً غير معطياته الحسيّة ، فللتفاحة - مثلاً - جوهر هو التفاحة في ذاتها ، غير ما نحسه منها بالبصر واللمس والذوق) فلن نجد فرقاً في الواقع الخارجي ، بين أن تصدق هذه العبارة أو تكذب.

الثانية - إن القضية الفلسفية لا معنىٰ لها ؛ لأنَّ كلمة (معنىٰ) في رأي الوضعية تدل على المعنىٰ الذي يمكن التأكد من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسيّة ، ونظراً لأن القضية الفلسفية لا يمكن فيها ذلك ، فهي قضية ليس لها معنىً.

أما النقطة الأُولىٰ ، فيمكن ردّها بما يلي:

أننا نسأل عن الظروف الواقعية والمعطيات الحسيّة التي يرتبط صدق القضية بها؟ فهل يكفي في رأي الوضعية أن يكون لمدلول القضية معطىً حسيٌّ مباشر ، كما في نحو (البرد يشتدُّ في الشتاء) ، أم يكفي أن يكون لها معطيات حسيّة ولو بصورة غير مباشرة؟

فان كانت الوضعية تلغي كل قضية ما لم يكن مدلولها معطىً حسيّاً مباشراً

يخضع للتجربة، فهي بذلك لا تُسقط القضايا الفلسفية فحسب، بل تُسقط أيضاً اكثر القضايا العلمية التي لا تعبّر عن معطىً حسيٍّ مباشر، وانما تعبّر عن قانون مستنتج من المعطيات الحسيّة، كـ(قانون الجاذبية)، فنحن نُحِسُّ بسقوط الأشياء على الارض، ولا نحسُّ بجاذبية الأرض، فسقوط الاشياء معطىً حسيٌّ مرتبط بقانون الجاذبية، وليس للقانون عطاء حسيّ مباشر.

وان كانت الوضعية تكتفي بالمعطىٰ الحسي غير المباشر، فالقضايا الفلسفية لها معطيات حسيّة غير مباشرة كعدة من القضايا العلمية، أي: هناك أيضاً معطيات حسيّة وظروف واقعية ترتبط بالقضية الفلسفية، فإن صحت كانت القضية صادقة، والّا فهي كاذبة، كالقضية القائلة بوجود علّة أُولىٰ للعالم، فان الفيلسوف يصل الى هذه القضية عن طريق المعطيات الحسيّة التي لا يمكن تفسيرها عقلياً الا عن طريق العلّة الأولىٰ.

وأما النقطة الثانية، فيرد عليها:

أولاً ـ أنَّ إعطاء الوضعيين لكلمة (معنىٰ) تفسيراً خاصاً، وهو: ما يمكن التأكّد من صوابه أو خطئه عن طريق التجربة، يجعل قولهم: (القضية الفلسفية لا معنىٰ لها)، معادلاً تماماً للقول: (إنَّ محتوىٰ القضية الفلسفية لا يخضع للتجربة، لأنه يتصل بما وراء الطبيعة)، وهذه حقيقة لا شك فيها، فلم تأتِ الوضعية بجديد الّا تطوير كلمة (المعنىٰ) ودمج التجربة فيه، وتجريد القضية الفلسفية عن المعنىٰ بسبب هذا التطوير للكلمة، لا يتناقض مع كونها ذات معنىً في استعمال آخر للكلمة لا تدمج فيه التجربة في المعنىٰ.

ويلاحظ: أن هناك قضايا تتصل بعالم الطبيعة، لا يمكن التثبت من صوابها وخطئها بالتجربة، كقولنا: (الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاخر بالجبال والوديان)، فهل تعتبر هذه القضية لا معنىٰ لها، مع أن العلماء كثيراً ما يطرحون

للبحث قضايا من هذا القبيل قبل أن يملكوا التجربة الحاسمة بشأنها؟

وتستدرك الوضعية هنا فتقول: إنَّ المهمَّ هو الإمكان المنطقي لا الفعلي، فكل قضية يمكن من الوجهة النظرية الحصول على تجربة هادية بشأنها، فهي ذات معنىً وجديرة بالبحث وان لم نملك هذه التجربة فعلاً.

ونجد في هذه المحاولة أنَّ الوضعية قد استعارت مفهوماً ميتافيزيقياً لتكميل بنائها المذهبي الذي شادته لنسف الميتافيزيقا، وذلك هو مفهوم (الامكان المنطقي) الذي ميزته عن (الامكان الفعلي)، والّا فما هو المعطىٰ الحسي للامكان المنطقي، فان التجربة اذا لم تكن ممكنة في الواقع، فماذا يبقىٰ للامكان المنطقي من معنىً غير مفهومه الميتافيزيقي الذي لا أثر له على صورة الواقع الخارجي، ولا تختلف المعطيات الحسيّة تبعاً له؟ أفلم يصبح مقياس الوضعية للكلام ذي المعنىٰ مفهوماً ميتافيزيقيّاً، ومن ثمَّ كلاماً غير مفهوم في رأيها؟

ثانياً ـ إنَّ كلمة (معنىٰ) بمدلولها المتعارف ـ دون أن ندمج فيه التجربة ـ يراد بها ما يعكسه اللفظ في الذهن من صور، والقضية الفلسفية تعكس صوراً في ذهن أنصارها وخصومها على السواء، وما دامت هناك صورة تقذفها القضية الفلسفية في أذهاننا، فهناك مجال للصدق والكذب، لأن الصورة الذهنية إن كانت تطابق شيئاً موضوعياً خارج حدود الذهن واللفظ، فالقضية صادقة، والّا فهي كاذبة.

فالصدق والكذب، ومن ثمَّ الطابع المنطقي للقضية، ليسا من معطيات التجربة، لنقول عن القضية التي لا تخضع للتجربة: إنها لا توصف بصدق او كذب، وانما هما تعبيران ايجابيّ وسلبي عن التطابق بين صورة القضية في الذهن، وبين شيء موضوعي ثابت خارج حدود الذهن واللفظ.

* * *

● والمدرسة الثانية: المادية الماركسية

تدعي الماركسية أنّ فلسفتها علمية، ترتكز على نتائج العلوم الطبيعية، وترفض كل فلسفة عُليا تفرض على العلوم، وعليه فمن غير المتوقع أن نجد لديها مجالاً للبحث الميتافيزيقي.

ولكن الملاحظ: ان الماركسية لا تتقيد عملاً بالحدود العلمية للبحث؛ فان المجال المشروع للفلسفة العلمية وان كان أوسع من المجال المنفرد لكلّ علم، الّا أنه لا يمكن أن يكون أوسع من مجال العلوم مجتمعةً، وهو: الطبيعة التي يمكن اخضاعها للتجربة او المشاهدة الحسيّة المنظمة.

واما ما وراء الطبيعة فليس من حقها أن تبحث مسائله، فالقضية الفلسفية القائلة: (هل للعالم مبدأ أوّل وراء الطبيعة) مثلاً، ليس من حق الماركسية أن تحكم فيها بشيء ايجاباً أو سلباً؛ لأنّ محتواها خارج عن مجال التجربة، ورغم ذلك نجدها تتدخل في مثل هذه القضية، وتجيب عنها بالنفي، وهي بذلك تتعدىٰ حدود فلسفتها العلمية، وتنساق الى بحث ميتافيزيقي؛ لأنّ النفي في ما يتصل بما وراء عالم الطبيعة كالإثبات، كلاهما من الفلسفة الميتافيزيقية، وبذلك يبدو التناقض بين الحدود التي يجب أن تقف عندها الماركسية بوصفها فلسفة علمية، وبين انطلاقها في البحث الى أوسع من ذلك.

وبعد أن ربطت الماركسية فلسفتها بالعلم، واعتقدت بتطور المحصول الفلسفي وفقاً لتطور العلوم الطبيعية، كان من الطبيعي لها أن ترفض كل مطلق فلسفي فوق العلم.

وقد نشأ هذا من خطأ الماركسية في نظرية المعرفة، وايمانها بالتجربة وحدها، وأمّا على المذهب العقلي والإيمان بالمعارف الضرورية القبلية، فالفلسفة ترتكز على قاعدة ثابتة مستقلة عن التجربة، ولأجل ذلك لا يكون من الحتم ان يتغير المحتوىٰ الفلسفي باستمرار تبعاً للاكتشافات التجريبية.

(٢٠) قيمة المعرفة

نتناول في هذا البحث القيمة الموضوعية للمعرفة، ومدى إمكان كشفها عن الحقيقة؛ ذلك أن الطريق الوحيد الذي تملكه الانسانية لمعرفة الحقائق واثبات الوجود الخارجي للعالم، هو مجموعة المعارف التي لديها، فهل أنَّ هذا الطريق قادر على ايصالنا الى الهدف، أم لا؟

وقد طرحت للجواب عن هذه السؤال آراء مختلفة تتمثلُ في الاتجاهات التالية:

الاول ـ الاتجاه الواقعي، الذي يرى قدرة العقل على إثبات وجود الواقع الموضوعي المستقل عن الادراك.

الثاني ـ الاتجاه المثالي الذي ينكر قدرة المعرفة على اثبات واقع موضوعي خارج التصور والادراك.

الثالث ـ اتجاه الشك أو اللا أدريّة، الذي يرى أن معارف الانسان لا يمكنها اعطاء جواب حاسم ويقيني بالنفي أو الاثبات لما وراء التصور.

الرابع ـ الاتجاه النسبي الذي يذهب الى أنَّ كشف المعرفة عن الواقع

الموضوعي ليس مطلقاً، وإنّما هو نسبي؛ لأنه لا يعطي فكرة عن الوجود الخارجي مطابقة لواقعه.

وسوف نعرض لكلٍ من هذه الاتجاهات تباعاً.

* * *

● **الاتجاه الواقعي**

وهو الاتجاه الذي يؤمن بقيمة المعرفة، ويرىٰ قدرة العقل على اثبات وجود الواقع الموضوعي المستقل عن التصورات الذهنية.

ويمثّل هذا الاتجاه في الفلسفة اليونانية أولئك الفلاسفة الذين عاشوا في القرن الرابع قبل الميلاد، وهم: سقراط وافلاطون وأرسطو، الذين وقفوا بوجه موجة الشك والسفسطة التي الغت جميع الركائز الفكرية للانسان، وأنكرت قيمة المحسوسات والبديهيات.

وقد وضع ارسطو منطقه المعروف بهدف الكشف عن مغالطات السفسطة، وتنظيم الفكر الانساني، فأعاد بذلك الثقة بالمعرفة وقدرتها على إيصال الانسان الى الواقع الموضوعي، وخلاصة مذهبه في نظرية المعرفة: أن المعلومات الحسيّة والمعلومات العقلية الأوليّة أو الثانوية التي تكتسب بمراعاة الأُصول المنطقية، هي حقائق ذات قيمة قاطعة، ولذلك أجاز في البرهان ـ الدليل القاطع في مصطلحه المنطقي ـ استعمال المحسوسات والمعقولات معاً.

وقد سيطر مذهب اليقين على الموقف الفلسفي، وخمدت جذوة الشك والسفسطة طيلة قرون، حتى حوالي القرن السادس عشر، اذ نشطت العلوم الطبيعية، واكتشفت حقائق لم تكن بالحسبان، وخاصة في الهيئة ونظام الكون العام، فكانت تلك التطورات العلمية بمنزلة قوة الجدل في العصر اليوناني، فبعثت مذاهب الشك والانكار من جديد، وفي هذا الجو المتمرِّد على سلطان العقل، نبغ

ديكارت، وطلع على العالم بفلسفة يقينية ،كان لها تأثير كبير في ارجاع التيار الفلسفي حدّاً مّا الى اليقين.

* * *

● مذهب ديكارت

اتخذ ديكارت من الشك منهجاً للوصول الى اليقين ، وأكّد ضرورة الشك المطلق ، ودلّل على منطقيته ، بأن من الجائز أن يكون الانسان واقعاً تحت تأثير قوّة تهيمن عليه ، وتحاول خداعه وتضليله ، فتوحي اليه بادراكات خاطئة ، وأفكار مقلوبة عن الواقع.

ولكن ديكارت يستثني حقيقة واحدة ، لا تقوىٰ على زعزعتها تيارات الشك، وهي: (فِكرُه) ؛ فإنه حقيقة واقعة لا يزيدها الشك إلّا ثباتاً ؛ لأنَّ الشك ليس الّا لوناً من ألوان التفكير ، وحتىٰ تلك القوة الخادعة لو كان لها وجود لا تستطيع أن تخدعنا في إيماننا بهذا الفكر ؛ لانها انما تخدعنا عن طريق الايحاء بالتفكير الخاطئ ، ومعنىٰ ذلك: أن الفكر حقيقة ثابتة ، سواء كان خداعاً وتضليلاً ، أم كان فهماً وتحقيقاً.

وقد اتخذ ديكارت من هذه الحقيقة قاعدة انطلق منها الى اليقين الفلسفي، الذي حاول أن يخرج به من التصوّر الى الوجود ، ومن الذاتية الى الموضوعية ، فبدأ بذاته ، واستدل على وجودها بتلك الحقيقة قائلاً: (انا أفكر ، فانا إذن موجود).

وقد يلاحظ: ان هذا الاستدلال تعبير غير فنّي عن الشكل الأول من القياس في المنطق الأرسطي ، وصيغته الفنيّة هي: (انا افكر ، وكل مفكر موجود ، فانا إذن موجود) ، فلاجل ان يصح هذا الاستدلال عند ديكارت ، يجب ان يؤمن بالمنطق ، وبأن الشكل الاول من القياس منتج ، مع أنه لا يزال في بداية الشوط ، ولا يزال الشك مهيمناً في عقله على جميع المعارف ، ومنها المنطق وقوانينه.

ولكن الواقع أن ديكارت لم يكن يُحسُّ بحاجة الى الايمان بالاشكال القياسية

في المنطق حين بدأ المرحلة الاستدلالية من تفكيره، بل كان يرىٰ أنَّ معرفة وجوده عن طريق فكره أمر بديهي لا يحتاج تشكيلَ قياسٍ والتصديقَ بصغراه وكبراه.

ولما كانت هذه الفكرة صادقة؛ لانها بديهية لا تقبل الشك، فكلّ ما هو على درجتها في البداهة صادق أيضاً، وبهذا عطف قضية أخرىٰ على البديهية الأولى، وسلّم بأنها حقيقة، وهي: أنَّ الشيء لا يخرج من لا شيء.

وبعد أن آمن ديكارت بالناحية الذاتية، أخذ في إثبات الواقع الموضوعي، فرتّبَ الأفكار الانسانية في ثلاث طوائف:

الأولى ـ أفكار غريزية أو فطرية، وهي: الأفكار الطبيعية الواضحة في ذهن الانسان، كفكرة: الله والحركة والامتداد والنفس.

الثانية ـ أفكار غامضة تحدُث في الفكر بسبب حركات واردة على الحواس من الخارج، وليست لها أصالة في الفكر الانساني.

الثالثة ـ أفكار مختلفة، وهي: الأفكار التي يصطنعها الانسان، ويركبها من أفكاره الأخرىٰ، كصورة إنسان له رأسان.

وأخذ أوّلاً فكرة (الله) فقرر أنها فكرة ذات حقيقة موضوعية؛ لأنها في حقيقتها الموضوعية تفوق الانسان المفكر وكلّ ما فيه من أفكار؛ لأنه ناقص ومحدود، وفكرة (الله) هي فكرة الكامل المطلق الذي لا نهاية له، ولمّا كان قد آمن سَلَفاً بأن الشيء لا يخرج من لا شيء، فهو يعرف أنَّ لهذه الصورة الفطرية في ذهنه سبباً، ولا يمكن ان يكون هو السبب لها؛ لأنها اكبر منه وأكمل، والشيء لا يجيء اكبر من سببه وأكمل، والّا كانت الزيادة في المسبَّب قد نشأت من لا شيء، فيجب أن تكون الفكرة قد انبثقت من الكائن اللانهائي الذي يوازيها كمالاً وعظمة، وذلك الكائن هو أوّل حقيقة موضوعية خارجية تعترف بها فلسفة (ديكارت)، وهي: (الله).

وعن طريق هذا الكائن المطلق، أثبت أنَّ كلّ فكر فطريّ في الطبيعة

الانسانية، هو فكر صادق يحتوي على حقيقة موضوعية؛ لأن الأفكار الفطرية (الطائفة الاولى) صادرة عن الله، فاذا لم تكن صادقة، كان تزويد الله للانسان بها خدعة وكذباً، وهو مستحيل على الكامل المطلق.

وأما الافكار الطارئة على الذهن عن طريق الحواس، كفكرة الصوت والرائحة والضوء والطعم، فانها لا تعبّر عن حقائق موضوعية، وانما تتمثل في انفعالات ذاتيّة للنفس بالمؤثرات الخارجية.

ويلاحظ على نظرية ديكارت هذه في اثبات قيمة المعرفة وكشفها عن الواقع الموضوعي، ما يلي:

أولاً ـ أنَّ القاعدة التي أقام عليها يقينه الفلسفي، وهي (أنا أفكر فانا إذن موجود) قد نُقِضَتْ في الفلسفة الاسلامية قبل ديكارت بعدة قرون، حين عرضها ابن سينا ونقدها بأنها لا يمكن ان تعتبر من الاستدلال العلمي على وجود الانسان المفكر؛ لأنه اذا أراد ان يبرهن على وجوده بـ(فكره الخاص) فقط، فقد اثبت وجوده من أول الامر في نفس الجملة الاولى (أنا أفكر)، وان كان يريد أن يجعل (الفكر المطلق) دليلاً على وجوده، فهو خطأ؛ لأن الفكر المطلق يدل على وجود مفكر مطلق لا مفكر خاص، وإذن فالوجود الخاص لكلِّ مفكر يجب أن يكون معلوماً له علماً أولياً، بصَرف النظر عن جميع الاعتبارات بما فيها شكّه وفكره.

ثانياً ـ أنه أقام صرح الوجود كلّه على نقطة واحدة، وهي: أن الأفكار التي خلقها الله في الانسان تدل على حقائق موضوعية؛ إذ لو لم تكن مصيبة، لكان الله خادعاً، والخداع مستحيل عليه.

ويلاحظ على هذه العبارة: أن فيها خلطاً بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، فانَّ قضية (الخداع مستحيل) ترجمة غير أمينة لقضية (الخداع قبيح)، وهذه ليست قضية فلسفية، وانما هي فكرة عملية، فكيف شك ديكارت في كل

شيء، ولم يشك في هذه المعرفة العملية، بل جعلها أساساً للمعرفة التأملية الفلسفية؟

ثالثاً - إنَّ تسلسل المعرفة في نظرية ديكارت ينطوي على دور واضح؛ لأنه أقام إيمانه بوجود (الله) تعالى على قضية يفترض صدقها سلفاً، وهي: (أن الشيء لا يخرج من لا شيء)؛ مع أنّ هذه القضية بحاجة لإثبات المسألة الإلهية، لتكون مضمونة الصدق، فما لم يثبت أنَّ الانسان محكوم لقوّة حكيمة غير مخادعة، لا يجوز لديكارت ان يثق بهذه القضية، ولا يقضي على شكّه في سيطرة قوة خدّاعة للفكر الانساني.

رابعاً - هناك خلط آخر صدر من ديكارت بين (فكرة الله)، وبين (الحقيقة الموضوعية) التي تدل عليها تلك الفكرة، فقد آمن باستحالة انبثاق هذه الفكرة عن الانسان؛ لأنها اكبر منه، وحقيقة الأمر أنها لا تزيد على كونها فكرة، لا استحالة في وجودها في الذهن الانساني، وانّما المستحيل ان يخلق الذهن لهذه الفكرة حقيقتها الموضوعية.

(٢١) اثبات الواقع الموضوعي

إنَّ الحسّ ـ في نظر الفلاسفة المسلمين ـ لا يَعْدُو كونه لوناً من الوان التصوّر، فهو وجود لصورة الشيء المحسوس في ذهن الانسان، ولا يملك صفة الكشف التصديقي عن واقع خارجي، ولذلك قد يحسّ الانسان بأشياء في حالات مرضية ولا يصدِّق بوجودها، فالاحساس إذن ليس سبباً كافياً للتصديق بالواقع الموضوعي.

والسؤال حينئذٍ: إذا لم يكن الاحساس بذاته دليلاً على وجود المحسوس خارج الشعور والادراك، فكيف نصدِّق إذن بوجود الواقع الموضوعي؟

والجواب: إنَّ التصديق بوجود واقع موضوعي للعالم، هو تصديق ضروري أوّلي، فهو لأجل ذلك لا يحتاج الى دليل، ولكنّ هذا التصديق الضروري إنما يعني وجود واقع خارجي للعالم على سبيل الإجمال، واما الواقع الموضوعي لكلِّ إحساس، فهو ليس معلوماً علماً ضرورياً، وانما تثبت موضوعيته في ضوء مبدأ العليّة وقوانينها؛ ذلك أنَّ حدوث صورة لشيء معيّن في ظروف وشروط معيّنة، يكشف عن وجود علّة خارجية له؛ تطبيقاً لذلك المبدأ، ولذا قد يتصور الانسان حالَ المرض اشياءً ولا يصدق بوجودها؛ لأن تطبيق مبدأ العلية لا يدلل على

وجودها، ما دام يمكن تعليل الاحساس بها بالحالة المرضية الخاصّة، فالواقع الموضوعي للحسّ إنما يثبت اذا لم يكن له تفسير في ضوء مبدأ العليّة إلّا بواقع موضوعي ينشأ الإحساس منه.

ويستنتج من ذلك ثلاث قضايا:

الاولى ـ أنَّ الاحساس وحده، لا يكشف عن وجود واقع موضوعيّ؛ لأنه تصوّر، وليس من وظائف التصور ـ بمختلف الوانه ـ الكشفُ التصديقي.

الثانية ـ ان العلم بوجود واقع للعالم على سبيل الاجمال، حكم ضروري أوّلي، لا يحتاج الى دليل وعلم سابق، وهذا هو الحدُّ الفاصل بين المثالية والواقعية.

الثالثة ـ ان العلم بوجود واقع موضوعي لهذا الحسّ أو ذاك، إنما يُكتسب في ضوء مبدأ العلّية.

ويمكن تلخيص موقف الفلاسفة المسلمين من نظرية المعرفة وإثبات قيمتها وكشفها عن الواقع الموضوعي، في الخطوط العريضة التالية:

الخط الأوّل ـ انَّ الادراك على قسمين، أحدهما: التصور، والآخر: التصديق، وليس للتصور بمختلف الوانه قيمة موضوعية؛ لأنه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، وهو لا يبرهن ـ إذا جرّد عن كلّ إضافة ـ على وجود الشيء موضوعيّاً خارج الإدراك، وانما الذي يملك خاصّة الكشف الذاتي عن الواقع هو المعرفة التصديقية، فهي التي تكشف عن وجود واقع موضوعيّ للتصور.

الخط الثاني ـ إنَّ مردّ المعارف التصديقية جميعاً الى معارف أساسيّة ضرورية، لا يمكن إثبات ضرورتها بدليل أو البرهنة على صحتها، وإنّما يشعر العقل بضرورة التسليم والاعتقاد بصحتها، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ العليّة، فهي الأضواء العقلية الأولى التي تقوم عليها سائر المعارف والتصديقات، وكلّما كان الفكر أدقّ في تطبيق تلك المعلومات الضرورية، كان أبعدَ عن الخطأ، فقيمة المعرفة

تتبع مقدار ارتكازها على تلك المعلومات، ولذلك كان من الممكن استحصال معارف صحيحة في كلّ من الميتافيزيقا والرياضيات والطبيعيات في ضوء تلك الأسس، نعم، تختلف الطبيعيّات في أنَّ الحصول على معارف طبيعية بتطبيق الأسس الأولية يتوقف على التجربة التي تهيىء للانسان شروط التطبيق، وأما الميتافيزيقا والرياضيات، فالتطبيق فيها قد لا يحتاج الى تجربة خارجية.

وهذا هو السبب في أنَّ نتائج الميتافيزيقا والرياضيات نتائج قطعية في الغالب، دون النتائج العلمية في الطبيعيات، لأنَّ تطبيق الأسس الأولية في الطبيعيات يحتاج الى تجربة تهيىء شروط التطبيق، ولما كانت التجربة في الغالب ناقصة وقاصرة عن كشف جميع الشروط، لم تكن النتيجة القائمة على أساسها قطعيّة.

ولنأخذ الحرارة مثلاً لذلك، فإنَّ استكشافنا السبب الطبيعي للحرارة، بإجراء عدة تجارب، ووضعنا للنظرية القائلة: (ان الحركة سبب الحرارة)، هو في الحقيقة نتيجة لتطبيق عدة مبادئ ومعارف ضرورية على التجارب التي قمنا بها، فالعالم الطبيعي يجمع أوّل الأمر كل مظاهر الحرارة، كدم بعض الحيوانات، والحديد المحمي، والاجسام المحترقة، وغير ذلك من آلاف الأشياء الحارّة، ويبدأ بتطبيق مبدأ عقلي ضروري عليها، وهو مبدأ العليّة القائل: (إنَّ لكلّ حادثة سبباً)، فيعرف بذلك أنه لابد ان يكون لكلّ هذه المظاهر من الحرارة سبب معيّن، ولكن هذا السبب مجهول ومردد بين طائفة من الأشياء، فكيف يمكن تعيينه من بينها؟

ولأجل ذلك يستعين العالم الطبيعي في هذه المرحلة بمبدأ آخر من المبادئ العقلية الضرورية، وهو: (استحالة انفصال الشيء عن سببه) ليدرس في ضوئه تلك الطائفة من الأشياء التي يوجد بينها السبب الحقيقي للحرارة، فيستبعد عدةً منها، كدم الحيوان؛ فهو لا يمكن أن يكون سبباً للحرارة؛ لأن هناك من الحيوانات ما

دماؤها باردة، فلو كان الدم هو سبب الحرارة لما أمكن أن ننفصل عنه، وهكذا يدرس كل شيء ممّا يظنه سبباً للحرارة فيبرهن على عدم كونه سبباً بحكم مبدأ عقلي ضروري، فإن أمكنه أن يستوعب بتجاربه العلمية جميع ما يحتمل كونه سبباً للحرارة، ويدلل على عدم كونه سبباً، فسوف يصل في نهاية التحليل العلمي الى السبب الحقيقي حتماً، وتصبح الحقيقة العلمية حينئذٍ حقيقة قاطعة، واما إذا بقي شيئان او اكثر، ولم يستطع أن يبيّن السبب في ضوء المبادئ الضرورية، فسوف تكون النظرية العلمية في هذا المجال ظنيّة.

وبهذا نعرف:

أولاً ـ أن المبادئ العقلية الضرورية هي الأساس لجميع الحقائق العلمية.

ثانياً ـ ان قيمة النظريات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية، موقوفة على مدى دقتها في تطبيق المبادئ الضرورية على مجموع التجارب، فلا يمكن اعطاء نظرية علمية بشكل قاطع، الّا اذا استوعبت التجربة كل امكانيات المسألة، وأمكن تطبيق المبادئ الضرورية عليها، واقامة استنتاج علمي موحّد على أساس ذلك التطبيق.

ثالثاً ـ في المجالات غير التجريبية ـ كمسائل الميتافيزيقا ـ ترتكز النظرية الفلسفية على تطبيق المبادئ الضرورية على تلك المجالات أيضاً، لكن التطبيق يتمّ هنا بصورة مستقلة عن التجربة، ففي مسألة إثبات العلة الأولى للعالم ـ مثلاً ـ يجب على العقل أن يقوم بتطبيق مبادئه الضروزية على هذه المسألة، حتى يضع بموجبها نظريته الايجابية أو السلبية، وما دامت المسألة ليست تجريبية، فالتطبيق يحصل بعملية تفكير واستنباط عقليّ بحتٍ بصورة مستقلة عن التجربة.

وبهذا تختلف مسائل الميتافيزيقا عن العلم الطبيعي في كثير من مجالاتها، ونقول: (في كثير من مجالاتها)؛ لأن استنتاج النظرية الفلسفية من المبادئ الضرورية

في بعض الأحايين يتوقف على التجربة أيضاً، فيكون للنظرية الفلسفية حينئذٍ نفس ما للنظريات العلمية من قيمة ودرجة.

الخط الثالث ـ عرفنا أنَّ المعرفة التصديقية هي التي تكشف لنا عن موضوعية التصوّر، ووجود واقع موضوعي للصورة التي توجد في أذهاننا، وعرفنا أيضاً أن هذه المعرفة التصديقية مضمونة بمقدار ارتكازها على المبادئ الضرورية، والسؤال الآن عن مدىٰ التطابق بين الصورة الذهنية ـ فيما إذا كانت صحيحة ودقيقة ـ والواقع الموضوعي الذي صدقنا بوجوده من ورائها.

والجواب: أنَّ الصورة الذهنية التي نكوّنها عن واقع موضوعي معيّن فيها ناحيتان: فهي من ناحية صورة الشيء ووجوده الخاص في ذهننا، ولابد لأجل ذلك أن يكون الشيء متمثلاً فيها، وإلّا لم تكن صورة له، ولكنها من ناحية أخرىٰ تختلف عن الواقع الموضوعي اختلافاً أساسياً؛ لأنها لا تملك الخصائص التي يتمتع بها الواقع الموضوعي لذلك الشيء، ولا يتوفر فيها ما يوجد في ذلك الواقع من الوان الفعالية والنشاط، فالصورة الذهنية التي نكونها عن المادّة أو الشمس أو الحرارة مهما كانت دقيقة ومفصلة، لا يمكن أن تقوم بنفس الفعالية والتأثير الذي يقوم به الواقع الموضوعي لتلك الصور الذهنية في الخارج.

فالفكرة موضوعية باعتبار تَمثُّل الشيء فيها لدىٰ الذهن، ولكن الشيء الذي يَمثُل لدىٰ الذهن في تلك الصورة يفقد كلّ فعالية ونشاط ممّا كان يتمتع به في المجال الخارجي.

(٢٢) الاتجاه المثالي

إنَّ مصطلح (المثالية) قديم في تاريخ الفكر الفلسفي ، وقد تعاقبت عليه عدة مفاهيم أكسبته لوناً من الغموض ، فقد ابتدأت المثالية بوصفها مصطلحاً فلسفياً على يد (افلاطون) الذي طرح نظرية خاصة في المعرفة سميت نظرية (المُثُل الافلاطونية).

ويلاحظ: أنَّ مثالية إفلاطون لم تكن تعني إنكارَ الواقع الخارجي ، وتجريدَ الادراكات عن الحقائق الموضوعية ، بل كانت مثاليته لوناً من ألوان الإسراف في الايمان بالواقع الموضوعي ؛ لأنها آمنت بالواقع الموضوعي للإحساس ، أي: إدراك المعاني الجزئية بالحسّ ، وآمنت أيضاً بالواقع الموضوعي للتعقل ، أي إدراك العقل للمعاني العامة ، كادراكه لمعنىٰ الانسان والماء والنور.

ولكن المثالية أصبحت في الفلسفة الحديثة عنواناً لمفهوم آخر مختلف كل الاختلاف ؛ لأنه ينكر الواقع الموضوعيّ ، ويطرح مذهباً في المعرفة يُلغي به قيمتها الموضوعية.

والمثالية بهذا المعنى الذي ينفي وجود الواقع الخارجي ، ترجع في جذورها

الى موجة السفسطة التي اجتاحت التفكير اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، بسبب تضارب الآراء الفلسفية، والفرضيات غير التجريبيّة، ممّا أحدث بلبلة فكرية، وكانت مَلَكة الجدل تُلهم الجدليين بالشبهات والأقيسة الخاطئة، التي أنكروا على أساسها وجود العالم الخارجي، برفض جميع الركائز الفكرية للانسان، وانكار المحسوسات والبديهيّات.

وقد استمرت السفسطة تعبث بالعلم والفلسفة حتى القرن الرابع قبل الميلاد، حيث ظهر سقراط وافلاطون وأرسطو، الذين كانت لهم مواقف حاسمة ضدّها، أدت الى إخماد جذوتها قروناً عديدة، حتىٰ القرن السادس عشر، الذي بعثت فيه مذاهب الشك وانكار الواقع الخارجي من جديد، وتمثلت فيه المثالية باتجاهات مختلفة أهمها: الاتجاه الفلسفي، والاتجاه الفيزيائي.

* * *

● المثالية الفلسفية

والممثل الأساسي لها (باركلي) الذي يُعدُّ إمامَ المثالية الحديثة، وقد لخَّص مذهبه في عبارته: (أن يوجد هو: أن يُدرِك أو أن يُدرَك)، فلم يعترف بوجود شيء ما لم يكن ذلك الشيءُ مُدرِكاً أو مُدرَكاً، والشيء المدرِك هو النفس، وأمّا الأشياء المدرَكة فهي، التصورات القائمة في الذهن والنفس المدركة، وأما الاشياء المستقلة عن حيّز الإدراك (الاشياء الموضوعية) فليست موجودة؛ لأنها ليست مُدرَكة.

وهذه النظرية تُلغي قيمة المعرفة الانسانية إلغاءً تاماً؛ لأنها لا تعترف بموضوعية الادراك ووجود شيء خارج حدوده، وتتلخص الأدلة على هذه النظرية بما يلي:

الدليل الأول ـ إن جميع الادراكات ترتكز على الحسّ، وهو قاعدة مشحونة بالتناقضات والاخطاء، فحاسة البصر تدرك الاشياءَ مختلفةَ الأحجام تبعاً لقربها

وبعدها، وغمسن اليدين في ماءٍ دافئ بعد غمس يمناهما في ماء حار، واليسرى في ماء بارد، يجعل الماءَ الدافئ يبدو بارداً لليمنى، وساخناً لليسرى، فهل يصحّ ان نقول عن الماء: إنه ساخن وبارد في الوقت نفسه؟

ومن هذا نستنتج: ان الماء في ذاته لا يوجد كمادة مستقلاً عن وجودنا، فهو ليس سوى اسم نطلقه على احساساتنا، وبعبارة أخرى: المادة هي الفكرة التي نضعها عن المادة، واذا كانت الاحساسات فارغة عن كل حقيقة موضوعية، للتناقضات الملحوظة فيها، لم تبق للمعرفة المرتكزة عليها قيمة موضوعية.

ويرد على هذا الدليل:

أولاً ـ أن المعارف لا ترتكز كلُّها على الحسّ والتجربة؛ لوجود معارف ضرورية في العقل لم تنشأ من الحسّ، ولا يبدو فيها شيء من التناقضات، فيمكن أن نقيم على أساسها معرفة موضوعية صحيحة.

ثانياً ـ ان هذا الدليل يناقض القاعدة الأساسيّة لمثالية (باركلي)، وهي: المذهب التجريبي؛ فإنَّ باركلي يعتبر في هذا الدليل انّ مبدأ عدم التناقض حقيقة ثابتة، ويستنتج من تناقض الادراكات خُلُوَّها من الواقع الموضوعي، مع أن مبدأ عدم التناقض ليس في المذهب التجريبي الّا مبدءاً يدلَّل عليه بالتجربة الحسيّة، فاذا كانت الادراكات والتجارب متناقضة، كيف صحّ لباركلي أن يؤمن بمبدأ عدم التناقض، ويبرهن عن طريقه على عدم وجود واقع موضوعي.

ثالثاً ـ يجب التمييز بين وجود واقع موضوعي للإدراكات، وبين مطابقة هذا الواقع للادراك؛ فبهذا التمييز يثبت ان تناقض الاحساسات لا يدل على عدم وجود واقع موضوعي، وانّما يدل على عدم التكافؤ بين المعنى المدرَك بالحسّ، وبين الواقع الموضوعي في الخارج؛ ذلك أنَّ الإحساس هو انفعال نفسي بالاشياء الخارجية، فلابد من وجود شيء خارجي حينما نحس وننفعل، وعلى هذا

الاساس يمكننا أن نحكم في شأن الماء المفترض في المثال المتقدم أنه ماء دافئ، وان هذا الدفء هو الواقع الموضوعي الذي أثار فينا الاحساسين المتناقضين، وقد تناقض الاحساسان بسبب الناحية الذاتية التي نضيفها الى الأشياء حين ندركها وننفعل بها.

الدليل الثاني - ان الاعتقاد بوجود الأشياء خارج ذهننا وتصورنا، يقوم على اساس إحساسنا بها، ولكن الاحساسات ليست سوى افكار، والأفكار تحتويها أرواحنا، أي: أن الأشياء المدرَكة ما هي الّا أفكار، والأفكار لا يمكن ان توجد خارج ذهننا.

وهذا الدليل يجعل الاعتقاد بالواقع الموضوعي للأشياء متوقفاً على الاتصال بذلك الواقع مباشرة، وما دام هذا غير متحقق؛ لأننا لا نتصل مباشرة الّا بتصوراتنا، فلا وجود في الحقيقة الّا لهذه التصورات والأفكار.

وقبل إبطال هذا الدليل، تجدر الاشارة الى أن باركلي نفسه يقرّ - بصورة لا شعورية - بعدم كفايته للبرهنة على المفهوم المثالي؛ لأنّه يؤدي الى إنكار وجود الاشخاص، كما ينكر وجود الطبيعة على السواء، لأنّه يقصر الحقيقة على الادراك، ونحن لا نتصل بادراك الآخرين، كما لا نتصل بالطبيعة ذاتها، وهذا يفرض على الانسان عزلة قطيعة عن كل شيء عدا وجوده وذهنه، فليس له أن يسلّم بوجود الآخرين؛ لأنهم ليسوا الّا تصورات في ذهنه، وليس بوسع (باركلي) ان يندفع مع دليله الى هذا الحدّ، وإلّا فمع من كان يتحدث، ولمن كان يكتب، وعلى من كان يلقي محاضراته؟

وأما إبطال هذا الدليل، فيتم باستذكار ما قدمناه من انقسام الادراك الى قسمين، هما: التصور والتصديق، وبيان الميزة الاساسية للتصديق التي تجعل من المعرفة التصديقية طريقاً لاثبات وجود العالم الخارجي.

وايضاح ذلك: أن التصور عبارة عن وجودٍ لصورة شيءٍ مّا في مداركنا، وهو لذلك لا يمكن أن يثبت وجود واقع موضوعي وراء تلك الصورة؛ لأن وجود صورة للمعنىٰ في مداركنا شيء، ووجود ذلك المعنىٰ في الخارج شيء آخر، ولذا قد يجعلنا الاحساس نتصور أموراً لا نعتقد بأن لها واقعاً موضوعياً، كتصورنا للعصا المغموسة في الماء مكسورةً.

وأما التصديق، فان بوسعه إثبات الواقع الموضوعي؛ لأنّ المعرفة التصديقية هي: حكم النفس بوجود حقيقة من الحقائق وراء التصور، كالحكم بأن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين، فإن معناه: الجزم بحقيقة وراءَ تصورنا للخطوط المستقيمة والنقاط والمسافات، ولذلك فهو يختلف عن التصور الساذج، فهو:

أولاً ـ ليس صورة لأحد المعاني المحسوسة، بل هو فعل نفسّي يربط بين الصور، ولذا لا يمكن أن يكون وارداً للذهن عن طريق الاحساس، وانما هو من الفعاليات الباطنية للنفس المدركة.

ثانياً ـ انه يملك خاصة ذاتية ليست موجودة في التصور، وهي: خاصة الكشف عن واقع وراء الادراك، ولذلك كان من الممكن ان نتصور شيئاً ولا نعتقد بوجوده وراء الادراك، ولكن ليس من المعقول أن نصدق بشيء ونشك في وجود حقيقة خارجية يحكي عنها إدراكنا له.

وبهذا يتضح: أنَّ المعرفة التصديقية تكفي للردّ على حجّة باركلي، فالنفس وان كانت لا تتصل مباشرة الاّ بادراكاتها، الاّ أن هناك نوعاً من الادراك يكشف بطبيعته عن شيء خارج حدود الإدراك، وهو الحكم، أي: المعرفة التصديقية، فحجة باركلي كانت نتيجة لعدم التمييز بين التصور والتصديق.

الدليل الثالث ـ إنَّ معارف الانسان قد تخطئ، فكيف يمكن الاعتماد على الكشف الذاتي للعلم، ما دام هذا الكشف صفة لازمة له في موارد الخطأ والصواب

على حدّ سواء؟

ويلاحظ: أنَّ الدليل السابق كان يهدف الى اثبات أن المعارف أشياء ذاتية لا تشق الطريق الى الواقع الموضوعي، وأما هذا الدليل فانه يقصد الى ازالة المعارف التصديقية من التفكير البشري؛ لأنها ما دامت قد تخطئ، فهذا يقتضي الشك فيها جميعاً والتخلي عنها، وبهذا لا يبقى لدينا ما يضمن وجود العالم الخارجي.

وجوابه: أنَّ الذهن لو لم يكن يملك معارف مضمونة الصحة بصورة ضرورية، لكان هذا الشك لازماً، ولما أمكن العلم بأيّة حقيقة ما دام هذا العلم لا يستند الى ضمان ضروري، ولكننا اثبتنا وجود معارف ضرورية مضمونة الصحة، لا يقع فيها الخطأ مطلقاً، فقد قسمنا المعارف الى: معارف ضرورية تشكل القاعدة الاساسية للتفكير، ومعارف ثانوية تستنتج من تلك القاعدة، وهي التي قد يقع فيها الخطأ.

ويلاحظ: أن وجود معارف ضرورية مضمونة الصدق، لا يمكن حتى للفيلسوف المثالي أن ينكره، فباركلي مثلاً مضطر الى الاقرار بوجود مثل هذه المعارف، ما دام قد حاول الاستدلال على مثاليته بالأدلة المتقدمة، إذ أنها مستندة الى أصول وقواعد مضمونة الصدق عنده، وهي:

١ ـ مبدأ عدم التناقض، الذي ارتكز عليه الدليل الأول؛ فان التناقض اذا كان ممكناً، فلا يصح أن يستنتج من تناقض الاحساسات عدم موضوعيتها.

٢ ـ مبدأ العليّة والضرورة؛ لأن الانسان إنّما يقيم دليلاً على رأيه لاعتقاده بأن الدليل علّة ضرورية للعلم بصحة ذلك الرأي، إذ لو لم يكن يعتقد بمبدأ العلية والضرورة، جاز أن يكون دليله صحيحاً، ومع ذلك لا يثبت به الرأي المطلوب.

واذا ثبت وجود معارف مضمونة الصدق في ذهن الانسان، فلا شك أن من تلك المعارف معرفتنا بوجود العالم الموضوعي المستقل عنّا، فان العقل يجد نفسه مضطراً الى التصديق بوجود عالم خارجي على سبيل الاجمال، ورفض كل شك في

ذلك ، مهما وقع من مفارقات بين حسّه والواقع ، وبين فكره والحقيقة.

ونخلُصُ من مناقشتنا للمثالية الفلسفية الى أنَّ الفلسفة الواقعية ترتكز في إثباتها للواقع الموضوعي المستقل عن الادراك على اساسين:

أولهما ـ الإيمان بوجود كشف ذاتي للمعارف التصديقية.

وثانيهما ـ الاعتقاد بقاعدة أساسية للمعرفة البشرية مضمونة الصدق ، تتمثل في القضايا الضرورية الأولية.

فاذا ثبتت قيمة المعرفة وقدرتها على اثبات الوجود الخارجي ، أمكننا أن نستعين بقوّة العقل على دراسة هذا الوجود ، لمعرفة حقيقته وأنواعه والقوانين التي تحكمه ، والعلاقات العامة القائمة بين أنواع الموجودات.

(٢٣) المثالية الفيزيائية

نتناول بالبحث الآن الاتجاه الثاني للمثالية، وهو: المثالية الفيزيائية التي تستند في نفيها لوجود العالم الموضوعي على ما تمخضت عنه الدراسات في علم الفيزياء.

ولابد من الاشارة الى أنَّ الفيزياء قبل قرن ونصف من الزمان، كانت تفسّر الطبيعة تفسيراً واقعياً مادياً، تحكمه قوانين الميكانيك العامة، فالطبيعة واقعية عند الفيزيائيين بمعنى أنها موجودة بصورة مستقلة عن الذهن والشعور، وهي مادية؛ لأنَّ مردّ الطبيعة في تحليلهم العلمي الى جزيئات صُلبة صغيرة لا تقبل التغير ولا الانقسام، وهي (الجواهر المفردة) التي قال بها ديمقريطس في الفلسفة اليونانية، وهذه الجزيئات في حركة مستمرة، والظواهر الطبيعية ناتجة عن حركة تلك الجزيئات، ولمّا كانت هذه الحركة بحاجة الى تفسير علميّ، فقد فسرتها الفيزياء تفسيراً آلياً كما تفسّر الحركة في رقاص الساعة، وافترض وجود قوى في الجزيئات؛ تكميلاً للتفسير الآلي لظواهر الطبيعة، ولمّا كانت هذه القوى خاضعة للتفسير الآلي أيضاً، فقد نشأ من ذلك في الفيزياء المفهوم الفرضي لـ(الأثير)، وأُسندت اليه عدة

مهام، كانتشار الضوء الذي افترض الأثير حاملاً له عند انتقاله من بعض الاجسام الى بعض.

والخلاصة: إنَّ الطبيعة ـ في المفهوم الفيزيائي القديم ـ واقعٌ موضوعي ماديّ، يحكمه نظام آلي.

ولكن هذا المفهوم لم يصمد للكشوف الحديثة التي أثبتت أنَّ الذرة مركبة من كهارب، وأنهايمكن أن تنحلَّ انحلالاً إشعاعياً، وبينما كان الاعتقاد السائد يزعم أنَّ كتلة المادة دائمة وغير قابلة للتغير، تبيّن علمياً انها ليست ثابتة، بل هي نسبيّة، ولا تعبّر في مفهومها الواقعي الّا عن طاقة مكتنزة، ولذا تختلف كتلة الجسم باختلاف حركته، وبدا واضحاً للفيزيائيين أنَّ المفهوم المادي للعالم يتعارض مع العلم والبراهين التجريبيّة، وظهر الاتجاه المثالي في الفيزياء، واستهوىٰ كثيراً من الفيزيائيين، فقالوا: ما دامت البراهين العلمية قائمة ضدّ القيمة الموضوعية للمعرفة، وضدّ الصفة المادية للعالم، فليست الذرّات ـ بعد أن تبخّرت في ضوء العلم ـ الّا تعبيراتٍ مناسبة عن الفكر، ولا تتضمن من الحقيقة الواقعية شيئاً.

والواقع أن هذا الاتجاهَ المثاليّ ناتج عن خطأ في التفكير الفلسفي، لا عن برهان علميّ فيزيائي؛ لأن المسألة التي انقسم الفلاسفة في الجواب عنها الى مثاليين وواقعيين هي: ما إذا كان للعالم واقع موضوعي مستقل عن الذهن والإدراك، وقد فهم أولئك الفيزيائيون أنها لا تقبل سوىٰ إجابتين:

أولاهما: إنَّ مردّ العالم الى الذهن والشعور، فلا وجود له بصورة موضوعية.

والثانية: إنَّ العالم واقع ماديّ موجود خارج الذهن والشعور.

فاذا استبعدنا الاجابة الثانية بالبراهين الفيزيائية، لزمنا الأخذ بالاجابة الأولىٰ، والاعتقاد بالمفهوم المثالي عن العالم.

ولكنَّ هذا الفهم ليس صحيحاً؛ لأنَّ الواقعية التي تقابل المثالية لا تعني اكثر

من الإعتراف بوجود واقع موضوعي مستقل عن الذهن والإدراك، وأما انَّ هذا الواقع الموضوعي هو المادة، او القوة، أو الحركة، فذلك سؤال آخر، يجب على الواقعية أن تجيب عنه في ضوء العلم والاكتشافات التجريبيّة.

فالاجابة عن السؤال الأول (هل للعالم واقع مستقل عن الذهن) هي للمثالية والواقعية، فالمثالية تجيب بالنفي، والواقعية تجيب بالايجاب، وأمّا الاجابة عن السؤال الثاني (ما حقيقة ذلك الواقع الموضوعي؟ وهل تلزمه خصائص المادة أو لا؟) فهي للفلسفة الواقعية، ولا كلمة فيها للمثالية.

فاذا أبطل العلم المفهوم المادي للعالم، فهذا لا يعني أن العلم رفض الواقعية وصار مثالياً؛ لأنه لم يبرهن على عدم وجود الواقع الموضوعي المستقل، وانما برهن على عدم لزوم الصفة المادية له، فليكن مردّ العالم الى القوّة أو الى الحركة، أو الى أيّ شيء آخر غير المادة، فانَّ ذلك لا يضرّ بالواقعية، ولا يبرهن على المثالية، ما دام لذلك الشيء واقع موضوعي مستقل عن الادراك.

وبهذا نعرف أنَّ كشوف العلم الحديث لا تردّ على الواقعية، وانّما تردّ على المادية التي تزعم أن الماديّة هي الوصف اللازم للواقع الموضوعي.

وتجدر الاشارة الى عامل آخر كان له أثر كبير في زعزعة يقين العلماء بالواقع الموضوعي، وهو: انهيار المسلّمات العلمية التي كانت تعتبر حقائق قاطعة لا تقبل الشك، فقد ذابت ذرّات (جون دالتن)، وتزعزع قانون عدم فناء المادة، فكان ردّ الفعل أن ثار الشك من جديد، فاذا كانت مسلّمات العلم بالأمس أخطاء اليوم، فلماذا لا نرتاب في كل حقيقة مهما بدت واضحة؟

وبهذا انبثقت النزعة المثالية أو اللا أدرية، لا بسبب برهنة العلم على صحتها وصوابها، بل بسبب تزعزع عقيدة العلماء بالمسلّمات القاطعة، ولكن هذا العامل لا يَعْدُو كونَه أزمةً نفسيّة، تزول حين تدرس المسألة دراسة فلسفية، ذلك ان الاعتقاد بوجود واقع موضوعي ليس ناشئاً من براهين التجربة والعلم، بل هو اعتقاد فطري ضروري في الطبيعة الانسانية، وهو اعتقاد عام يشترك فيه الجميع حتى المثاليون

المتمردون عليه بألسنتهم ،كما تدل عليه حياتهم العملية ، وأمّا المسلّمات التي ظهر خطؤها فهي تدور حول بنية العالم الموضوعي ، وتحديد حقيقته وعناصره الأساسية ، ومن الواضح أنّ هذه المسلّمات إنما تثبت بالتجربة العلمية ، فاتضاح خطئها بسبب نقصان التجارب التي ارتكزت عليها وعدم دقتها ، أو عدم صحة الاستنتاج العقلي من التجربة ، لا يعني جواز الخطأ على المسلّمات العقلية الضرورية.

(٢٤) مذاهب الشك

● مذهب بيرون

يعدّ (بيرون) اليوناني من المبشرين الأساسيين بمذهب الشك ؛ فقد زعم أن الانسان عاجز عن اعطاء أيّ حكم على الاشياء ، وقام بمحاولة للتوفيق بين اتجاه (السفسطة) الذي يجنح الى الانكار المطلق للواقع المستقل عن الإدراك ، وبين اتجاه (الفلسفة) الذي يؤكدُ الإثباتَ المطلق للواقع الموضوعي.

وتعرف عن بيرون حججه العشر على ضرورة الشك المطلق ، وأنَّ كلَّ قضية تحتمل قولين ، ويمكن إثباتها ونفيها بقوة متعادلة.

* * *

● الشك الحديث

نشأت مدرسة الشك الحديث في ظروف مشابهة للظروف التي ساعدت على نشوء الشك القديم ، فإنَّ الشكية الاغريقية جاءت بوصفها حلاً وسطاً للصراع الذي قام بين السفسطة والفلسفة ، فقد كانت السفسطة قد ولدت قبل الشكيّة بقرون ، وتمردت على جميع الحقائق ، وأنكرت القضايا العلمية والحسيّة كافة ، فقام

الفلاسفة في وجهها يظهرون تناقضاتها، فانهارت بين يدي النقد، وتضاءلت موجة الانكار، فانبثقت عند ذلك فكرة الشك، وأعلنت عن (لا أدريّة) مطلقة، وحاولت تبرير ذلك باظهار تناقضات الحواس، وتضارب الافكار الذي يسلب عنها صفة الوثوق العلمي، وكذلك الأمر في الشك الحديث؛ فانّ أصحابه حاولوا تقديمه بوصفه حلاً للتناقض القائم بين المثالية والواقعية، فكان بسبب ذلك صورة مخفّفة عن المثالية.

ولم تكتف الشكيّة الحديثة باظهار تناقضات الاحساس والإدراك، بل اعتمدت على تحليل المعرفة الذي يؤدّي الى الشك في زعمها، فقد كان (دافيد هيوم) الذي بشّر بفلسفة الشك على أثر فلسفة (باركلي) يرىٰ أنَّ التأكدَ من القيمة الموضوعية للمعرفة أمرٌ غير ميسور؛ لأنَّ أداة المعرفة هي الذهن، الذي لا يحضر فيه سوىٰ الإدراكات، ومن الممتنع أن نتصور شيئاً يختلف عن التصورات والانفعالات، ولهذا لا يمكن إثبات ما إذا كان الواقع قائماً بالشعور، أو موجوداً بصورة مستقلة عنه.

ويلاحظ: أن (هيوم) لم يقف في شكّه عند المادة الخارجية، بل أطاح حتىٰ بالحقيقتين اللتين احتفظ بهما (باركلي) في فلسفته، وهما: النفس والله، متخذاً نفس أُسلوبَ باركلي في الاستدلال، فكما أنّ الجوهر المادي لم يكن في رأي باركلي الاّ مجموعة من الظواهر المركبة تركيباً صناعياً في الذهن، كذلك النفس، ما هي الاّ جملة من الظواهر الباطنية، فلا يمكن اثبات النفس (الأنا) عن طريق الشعور، ذلك لأنَّ (الأنا) ظاهرة جزئية، فلو ذابت الادراكات جميعاً، لم يبق شيء نستطيع تسميته بـ(الأنا).

وأما فكرة (الله) فهي تقوم على مبدأ العليّة، وهذا المبدأ لا يمكن التسليم بصحته؛ لأنَّ الحسّ لا يُطلعنا على ضرورة بين الظواهر والحوادث، وانما ترجع فكرة

العلية الى مجرد عادة أو لون من ألوان تداعي المعاني.

إنَّ حجج (هيوم) هي حجج باركلي نفسها، وقد تقدّم الردّ عليها، وبقي أن نتناول نقطة واحدة في رأي هيوم، وهي (العادة) التي ارجع اليها مبدأ العلية، لنتساءل: ما هي العادة؟ فان كانت عبارة عن ضرورة قائمة بين فكرة العلّة والمعلول، فهي تعبير آخر عن مبدأ العلّية، وان كانت شيئاً آخر، فهي لا تختلف عن العلية في كونها معنىً غيبيّاً ليس لدينا إحساس أو إنفعال يقابله، فكان يجب عليه رفضه كما رفض جميع الحقائق التي لا يمتدُّ اليها الحسّ.

* * *

● الشك العلمي

هناك بعض النظريات العلمية التي تؤدّي الى الشك وانكار قيمة المعرفة، وان لم يكن اصحابها يقصدون الوصول الى هذه النتيجة، ومن اهم تلك النظريات:

١ ـ السلوكية، التي تفسر علم النفس على أساس علم الفسلجة.

٢ ـ مذهب التحليل النفسي عند فرويد.

٣ ـ المادية التاريخية، التي تحدد آراء الماركسية في علم التاريخ.

أما السلوكية فهي تعبّر عن الاتجاه المادّي في علم النفس، وقد اتخذت من سلوك الكائن الحي وحركاته الجسمية التي يمكن إخضاعها للحسّ والتجربة موضوعاً لعلم النفس، ورفضت الاعتراف بما وراء ذلك من موضوعات غير تجريبية كالعقل والشعور، بل يجب ـ لكي يكون البحث علمياً ـ ان تفسر كل الظواهر النفسية ضمن النطاق المحسوس، وذلك بالنظر الى الانسان بوصفه آلة يمكن تفسير كل ظواهرها وحركاتها بطريقة ميكانيكية، وفي ضوء مبدأ العلية، بالمنبهات الخارجية التي تَرِدُ على الآلة فتؤثر فيها.

وقد وجدت السلوكية في المنبهات الشرطية القائمة على تجارب بافلوف

سنداً أكدت به كثرة المنبهات التي يتلقاها الانسان ، وان بالامكان القول: إن مجموع المنبهات (الطبيعية والشرطية) يتكافأ مع مجموع أفكار الانسان.

وواضح: أنَّ السلوكية تؤدّي حتماً الى موقف سلبي من قيمة المعرفة ، ومن ثمَّ يصبح كل بحث عن صحة هذه الفكرة العلمية أو الفلسفية عبثاً لا مبرر له ، وذلك:

أولاً ـ لأنَّ كل فكرة ـ مهما كان مجالها العلمي أو الفلسفي ـ لا تعبّر عن شيء سوى حالات خاصة تحدث في أجسام اصحاب الفكرة انفسهم ، فلا نستطيع التساؤل أيّ الفلسفتين على صواب: ماديّة أبيقور أو إلهية أرسطو؟ ولا أيهما على صواب: نيوتن في تفسيره للكون على أساس الجاذبية ، أو اينشتاين في نسبيته العامة؟ ذلك أنَّ أفكار هؤلاء كعمليات الهضم المختلفة في أمعائهم ، ليست سوى وظائف جسمية ونشاطات عضوية ، فكما لا يمكن لنشاط الأمعاء في عملية الهضم أن يكشف لنا عن نوعية الغذاء ويصف طبيعته ، كذلك لا يمكن للنشاط العصبي في الدماغ ان يعكس شيئاً من الحقائق الخارجية.

وثانياً ـ إن الفكرة في رأي السلوكية مرتبطة بمنبهاتها ، لا بدليلها ، وبذلك تُفقد الثقة بكلّ معرفة ؛ لأنَّ من الجائز أن تتبدل وتعقبها فكرة مناقضة ، اذا اختلفت المنبهات والشروط الخارجية ، وبهذا تصبح المعرفة فاقدة للقيمة الموضوعية.

وأمّا مذهب التحليل النفسي ، فانه ينتهي الى نفس النتائج التي انتهت اليها السلوكية فيما يتصل بنظرية المعرفة ، لأنه وان كان يعترف بالعقل ، إلّا أنه يقسّمه الى فئتين:

إحداهما ـ العناصر الشعورية ، وهي: الأفكار والعواطف والرغبات التي نحسّ بها في نفوسنا.

والأخرىٰ ـ العناصر اللاشعورية ، وهي: الشهوات والغرائز المختزنة وراء الشعور ، وهي قوىً لا يمكن السيطرة على نشاطها ، أو التحكم في تكوينها وتطورها.

وهو يرى: أنَّ اللاشعور هو الذي يحدد محتويات الشعور، ويتحكم في كل أفكار الانسان وسلوكه، وعليه تصبح الشهوات الغريزية هي الاساس الحقيقي لما نعتقد بصحته، وليست عمليات الاستدلال التي تهدينا الى النتائج المفروضة علينا سلفاً من قبل شهواتنا وغرائزنا الّا إعلاءً لتلك الغرائز وتسامياً بها الى منطقة الشعور.

وعليه: فان الفكر ليس أداة لتصوير الواقع والحدس بالحقيقة، وانما وظيفته التعبير عن متطلبات اللاشعور، والانتهاء الى النتائج التي تفرضها الشهوات والغرائز المختزنة في أعماقنا، وما دام العقل آلة لخدمة الغرائز والتعبير عنها، لا عن الحقيقة والواقع، فليس هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأنه يعكس الحقيقة؛ إذ من الممكن أن تكون الحقيقة مخالفة لرغباتنا اللاشعورية التي تتحكم في عقلنا، ومن المستحيل أن نفكّر في تقديم أيّ ضمان للتوافق بين قوانا العقلية اللاشعورية وبين الحقيقة؛ لأنَّ هذا التفكير ذاته ينبثق أيضاً عن رغباتنا اللاشعورية، ويعبّر عنها لا عن الواقع والحقيقة.

وأمّا المادية التاريخية، فإن الفكرة الاساسية فيها هي: أن الوضع الاقتصادي الذي تحدّده وسائل الانتاج هو الاساس الواقعي للمجتمع بكل نواحيه، وان جميع الظواهر الاجتماعية تنشأ عن الوضع الاقتصادي وتتطور تبعاً لتطوره، وكان من الطبيعي ان تربط المعرفة الانسانية بالوضع الاقتصادي بوصفها جزءاً من الكيان الاجتماعي، فتؤكد أنَّ فكر الانسان انعكاس عقلي للأوضاع الاقتصادية، وهو ينمو ويتطور طبقاً لتطور تلك الأوضاع.

ومن الواضح: أنَّ القوى الاقتصادية احتلت هنا موضع العناصر اللاشعورية من الغرائز والشهوات في نظرية فرويد، والنتيجة واحدة في الحالين، وهي: انعدام الثقة بالمعرفة وفقدانها لقيمتها؛ لأنها أداة لتحقيق متطلبات قوة مسيطرة على التفكير هي: قوة اللاشعور أو قوة الوضع الاقتصادي، ولا يمكن أن نعرف ما إذا كان الوضع الاقتصادي يُملي في عقولنا الحقيقة أو ضدّها، وحتى لو وجدت هذه المعرفة، فانها

أيضاً تعبير جديد عن متطلبات الوضع الاقتصادي التي لم نعرف بعد كيف نثق بتطابقها مع الواقع.

وبهذا نعرف أنَّ مذهب الماركسية في التاريخ يفرض عليها الشك، وهذا يتناقض مع موقفها على الصعيد الفلسفي؛ إذ أنها رفضت هناك كلّ ألوان الشك، وآمنت بقيمة المعرفة، وقدرتها على كشف الحقيقة.

ويلاحظ على كلِّ تلك النظريات الثلاث: أنَّ البرهنة ضد المعرفة البشرية وقيمتها الموضوعية بنظرية علمية تنطوي على تناقض، ومن ثمَّ على استحالة فاضحة؛ لأنَّ النظرية العلمية التي تقدم لإزالة الثقة بالمعرفة، سوف تحكّم على ذاتها أيضاً وتنسف أساسها، فتسقط عن الاعتبار؛ لأنها ليست الّا إحدىٰ تلك المعارف التي تحاربها وتشك في قيمتها، ولذلك كان من المستحيل أن تتخذ النظرية العلمية دليلاً على الشك الفلسفي، وتجريد المعرفة من قيمتها.

فالنظرية السلوكية تصور الفكر بأنه حالة ماديّة تحدث في جسم الانسان بأسباب مادية، كما تحدث حالة ضغط الدم فيه، وهي تجرده بذلك من قيمته الموضوعية، غير أن هذه النظرية ليست من وجهة نظر السلوكية نفسها الّا حالة خاصة حدثت في أجسام أصحاب هذه النظرية انفسهم، ولا تعبّر عن شيء سوىٰ ذلك.

كما أنَّ نظرية فرويد جزء من حياته العقلية الشعورية، فاذا صحَّ أن الشعور تعبير محرّف عن القوىٰ اللاشعورية، فسوف تفقد نظرية فرويد قيمتها؛ لأنها لن تكون أداةً للتعبير عن الحقيقة، وانما هي تعبير عن شهواته وغرائزه الكامنة في اللاشعور.

ونفس الشيء يقال عن المادية التاريخية، التي تربط الفكر بالوضع الاقتصادي، ومن ثمَّ تجعل نفسها نتيجة لوضع اقتصادي معيَّن عاشه (ماركس) وانعكس في ذهنه معبراً عن متطلباته في مفاهيم المادية التاريخية، ويصبح من الحتم على المادية أن تتغير وفقاً لتغيّر الوضع الاقتصادي.

(٢٥) اتجاهات النسبيّة

النسبيّة من المذاهب الفلسفية القائلة بوجود الحقيقة وامكان معرفتها، ولكن هذه المعرفة أو الحقيقة التي يمكن للفكر الإنساني أن يظفر بها هي معرفة أو حقيقة نسبيّة، بمعنى أنها ليست حقيقة خالصة من الشوائب الذاتية ومطلقة، بل هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء، والناحية الذاتية للفكر المدرك، فلا يمكن أن تفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية، وتبدو عارية عن كل إضافة أجنبية.

وفي النسبية اتجاهان رئيسيّان يختلفان في معنى النسبية وحدودها، أحدهما: الاتجاه النسبي في فلسفة (عمانوئيل كانت)، والآخر: الاتجاه النسبي الذاتي، لعدة من الفلاسفة الماديين المحدثين، الذي مهّد للنسبية التطورية التي نادت بها المادية الديالكتيكيّة.

❊ ❊ ❊

● نسبيّة كانت

إنَّ الحكم العقلي عند (كانت) على قسمين:

احدهما: الحكم التحليلي، وهو الحكم الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب، كما في قولنا: الجسم ممتد، والمثلث ذو أضلاع ثلاثة، فان مردّ الحكم هنا الى تحليل مفهوم الموضوع (الجسم أو المثلث) واستخراج العناصر المتضمنة فيه، كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم، والاضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث، وردّها الى الموضوع، والاحكام التحليلية لا تزودنا بمعرفة جديدة للموضوع، وانما تقوم بتفسير الموضوع وتوضيحه.

والآخر: الحكم التركيبي، وهو الذي يزيد محموله علماً جديداً على الموضوع، كما في قولنا: الجسم ثقيل، والحرارة تمددّ الفلزات، فان الصفة التي اسبغناها على الموضوع في هاتين القضيتين، ليست مستخرجة منه بالتحليل، وانما تضاف اليه، فتنشأ بسبب ذلك معرفة جديدة، والاحكام التركيبية نوعان.

أولهما ـ الأحكام الأولية، وهي الاحكام الثابتة لدىٰ العقل قبل التجربة، كالاحكام الرياضية، نحو: الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين، والسبب في تقدمها على التجربة كونها تعالج موضوعات فطرية في النفس البشرية.

الثاني ـ الأحكام الثانويّة، وهي الاحكام التي تثبت في العقل بعد التجربة، نظير الحكم بأن الشمس تسخّن الاجسام، وأنَّ كل جسم له وزن.

وتتلخص نظرية (كانت) عن المعرفة، في تقسيم المعارف أو الاحكام العقلية الى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: الرياضيات، والأحكام العقلية فيها كلها أحكام تركيبية أولية سابقة على التجربة؛ لأنها تعالج موضوعات فطرية في النفس البشرية، فالهندسة تختص بالمكان، والحساب موضوعُهُ العدد، والعدد هو تكرار الوحدة، والتكرار معناه: التعاقب والتتابع، وهذا هو الزمن في مفهومه الفلسفي عند (كانت)، واذن فالقطبان اللذان تدور حولهما مبادئ الرياضيات هما: المكان والزمان، وهما في رأي

(كانت) صورتان فطريتان موجودتان في الحسّ الصوري بنحوٍ مستقلٍ عن التجربة، وعلى ذلك فكل القضايا الرياضية مشتقة من طبائع عقولنا، بمعنى أننا خلقناها بأنفسنا ولم نستوردها من الخارج؛ إذ هي تدور حول الزمان والمكان الفطريين، وبهذا تصبح الحقائق الرياضية يقينية مطلقة، وليست عرضة للخطأ أو التناقض، مادامت مُنشأة من قبلنا، وليست مأخوذة من واقع موضوعيّ منفصل عنّا، لنشك في مدى إمكان معرفته.

والطائفة الثانية: الطبيعيّات، أي المعارف المتعلقة بالعالم الموضوعي الذي يدخل في نطاق التجربة.

ويبدأ (كانت) فيستبعد المادة عن نطاق التجربة؛ لأنَّ الذهن لا يدرك من الطبيعة الّا ظواهرها، فهو يتفق مع (باركلي) على أنَّ المادة ليست موضوعاً للإدراك والتجربة، ولكنه يخالفه في أنه لا يعتبر ذلك دليلاً على عدم وجود المادة.

واذا اسقطت المادة من الحساب، لم يبقَ من موضوع للعلوم الطبيعية الّا الظواهر، ولهذا كانت الاحكام في هذه العلوم تركيبية ثانوية؛ لأنها ترتكز على إدراك الظواهر الموضوعية للطبيعة، وهي إنما تدرك بالتجربة.

واذا حلّلنا هذه الأحكام التركيبيّة الثانوية، وجدناها مركبة من عنصرين: أحدهما تجريبي، والآخر عقلي، فنحن نعرف ـ مثلاً ـ أنَّ الفلزات تتمدّد بالحرارة، فاذا حللنا هذه المعرفة، تبيّن أن موادّها الخام، وهي: ظاهرة التمدد وظاهرة الحرارة، جاءت عن طريق التجربة، وأما الناحية الصورية في المعرفة، أي سببية إحدى الظاهرتين للأخرى، فليست تجريبية، بل مردّها الى مقولة العليّة التي هي من مقولات العقل الفطرية، فلو لم نكن نملك هذه الصورة القبلية، لما تكوّنت معرفة.

فالمعرفة توجد بتكييف العقل للموضوعات التجريبيّة بإطاراته وقوالبه الخاصّة، أي مقولاته الفطرية.

وبهذا وضع (كانت) حدّاً فاصلاً بين (الشيء في ذاته) و(الشيء لذاتنا)، فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي ، وهذا الواقع المجرد عن الاضافة الذاتية لا يقبل المعرفة ؛ لأنَّ المعرفة ذاتية وعقلية في صورتها ، والشيء لذاتنا هو المزيج المركب من الموضوع التجريبي والصورة الفطرية القبلية التي تتحد معه في الذهن.

ونتيجة ذلك أن تكون النسبيّة مفروضة على كل حقيقة تتمثل في إدراكاتنا للأشياء الخارجيّة ، بمعنى أنَّ إدراكنا يدلّنا على حقيقة الشيء لذاتنا ، لا على حقيقة الشيء في ذاته.

وبذلك تختلف العلوم الطبيعية عن الرياضيّة ؛ فان العلوم الرياضية لمّا كان موضوعها موجوداً في النفس بصورة فطرية ، لم تقم فيها اثنينية بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا ، بخلاف العلوم الطبيعية ؛ فانها تتناول الظواهر الخارجية التي تقع عليها التجربة ، وهي ظواهر موجودة بصورة مستقلة عنّا ، ونحن نعلمها في قوالبها الفطرية ، فلا غرو أن يفصل بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا.

والطائفة الثالثة: الميتافيزيقا ، ويرى (كانت) استحالة التوصل فيها الى معرفة عن طريق العقل النظري ؛ ذلك أنه لا يصحّ في القضايا الميتافيزيقية شيء من الأحكام التركيبية الأولية ، ولا الاحكام التركيبية الثانوية.

أما الأحكام التركيبيّة الأولية ؛ فلأنها أحكام مستقلة عن التجربة ، فلا تصحّ الّا على موضوعات مخلوقة للنفس بصورة فطرية ، كموضوعي العلوم الرياضية من الزمان والمكان ، وليست موضوعات الميتافيزيقا (الله والنفس والعالم) كذلك ؛ فان الميتافيزيقا لا تعالج أموراً ذهنية ، وانما تبحث عن أشياء موضوعية قائمة بذاتها.

واما الأحكام التركيبية الثانوية ؛ فلأنها احكام تعالج موضوعات تجريبيّة ، كموضوعات العلوم الطبيعية ، وواضح أن مواضيع الميتافيزيقا ليست تجريبية ، فلا يمكن أن يتكوّن فيها حكم تركيبي ثانوي ، ولا يبقى للميتافيزيقا بعد ذلك متّسع الّا

للأحكام التحليلية، أي: الشروح والتفاسير للمفاهيم الميتافيزيقية، وهذه الأحكام ليست من المعرفة الحقيقية بشيء، كما تقدم.

والنتائج التي يتخلص اليها (كانت) من ذلك هي:

أولاً ـ أن أحكام العلوم الرياضية تركيبية أوليّة، وهي ذات قيمة مطلقة.

ثانياً ـ أن أحكام العلوم الطبيعية التي تقوم على أساس التجربة، هي: أحكام تركيبية ثانوية، والحقيقة فيها لا تكون اكثر من حقيقة نسبية.

ثالثاً ـ إن موضوعات الميتافيزيقا لا يمكن أن توجد فيها معرفة عقلية صحيحة، لا على أساس الاحكام التركيبية الأولية، ولا على أساس الاحكام التركيبية الثانوية.

والنقطة الرئيسة في نظرية (كانت) هي: أن الإدراكات العقلية الأولية ليست علوماً قائمة بنفسها وذات وجود مستقل عن التجربة، بل هي تعمل على وصل الأشياء ببعضها، وتجعلنا ندرك الأشياء التجريبيّة في إطاراتها الخاصة.

ويترتب على ذلك أمران:

أولهما ـ إلغاء الميتافيزيقا؛ لأنَّ الإدراكات الأولية ليست علوماً، بل هي روابط، ولكي تكون علماً تحتاج الى موضوع ينشؤه العقل أو يدركه بالتجربة، والموضوعات الميتافيزيقية ليست من منشآت الذهن، ولا من مدركات التجربة؟

وثانيهما ـ أن الحقيقة في العلوم الطبيعية ستكون نسبية دائماً؛ لأنَّ تلك الروابط داخلة في صميم معارفنا عن الظواهر الخارجية، وهي روابط ذاتية، فيختلف الشيء في ذاته عن الشيء لذاتنا.

وتنطوي نظرية (كانت) هذه على خطأين أساسيين:

الخطأ الأول ـ أنها تعتبر العلوم الرياضية منشئة للحقائق الرياضية ومبادئها، وبهذا الاعتبار ترتفع مبادئ الرياضة وحقائقها عن امكان الخطأ والتناقض، ما دامت

مخلوقة للنفس ومستنبطة منها، وليست مستوردة من الخارج ليحتمل خطؤها أو تناقضها.

ولكن الحقيقة: أنّ العلم ليس خلّاقاً ومنشئاً، وإنما هو كاشف عمّا هو خارج عن حدوده الذهنية الخاصّة، ولولا هذا الكشف الذاتي، لما أمكن الردّ على المفهوم المثالي مطلقاً، فالعلم في طبيعته كالمرآة، فكما أنّ المرآة تدلل على وجود واقع للصورة المنعكسة فيها خارج حدودها، كذلك العلم يكشف عن حقيقة مستقلة، ولأجله كان ٢+٢=٤، سواء أدرك هذه الحقيقة انسان أم لا، ومعنى ذلك: ان الحقائق الرياضية لها واقع موضوعي ـ كالقوانين الطبيعية تماماً ـ وليست العلوم الرياضية الا انعكاسات لتلك الحقائق في الذهن، نعم، لما كانت انعكاسات المبادئ والحقائق الزياضية في الذهن فطرية وضرورية، كانت مضمونة الصحة بصورة ذاتية، فالحقائق الرياضية ممكنة المعرفة لا لأننا نخلقها، بل لأننا نعكسها في علوم فطرية ضرورية.

والخطأ الثاني ـ أنَّ (كانت) يعتبر القوانين المتأصلة في العقل، قوانين للفكر، وليست انعكاساتٍ علمية للقوانين الموضوعية التي تتحكم في العالم، بل هي مجرد روابط موجودة في العقل بالفطرة، ينظم بها إدراكاته الحسيّة، وهذا الخطأ هو الذي نتج عنه القول بنسبية الحقائق المدرَكة عن عالم الطبيعة، والقول بتعذّر دراسة الميتافيزيقا دراسة عقلية؛ لعدم إمكان اقامتها على اساس تلك الادراكات العقلية الفطرية؛ لأنها مجرد روابط ينظم بها العقل إدراكاته الحسيّة، وليست لدينا ادراكاتٌ فيما يخصّ موضوعات الميتافيزيقا لتنظّم بتلك الروابط.

ويلاحظ: أن نظرية (كانت) هذه تؤدّي الى المثالية حتماً؛ لأنَّ طريق إثبات الواقع الموضوعي للاحساس هو مبدأ العلية، الذي يحكم بأنَّ كل انفعال حسّي منبثق عن سبب أدّى الى إثارته، فاذا رجعت العلية في مفهوم (كانت) الى رابطة بين الظواهر المحسوسة، فانّها ستكون عاجزة عن القيام بأي وظيفة اكثر من الربط بين

الاحساسات.

وعلى هذا، فلابد ـ لإثبات الواقع الخارجي ـ من الاعـتراف بأنّ الادراكـات الفطريّة في العقل عبارة عن انعكاسات علمية لقوانين موضوعية مستقلة، وهـذا سوف يؤدّي الى:

أولاً ـ زوال نسبية (كانت)؛ لأنَّ كل معرفة في العلوم الطبيعية، وان كـانت بحاجة الى إدراك فطريّ يقوم على أساسه الاستنتاج العلمي من التجربة، إلّا أنَّ هذا الادراك الفطري ليس ذاتياً خالصاً، بل هو انعكاس فطري لقانون موضوعي مستقل عن حدود الشعور والادراك.

ثانياً ـ أن امتلاك العقل بصورة فطرية علوماً ضرورية بعدة قوانين وحقائق موضوعية، يجعل بالإمكان بناءً قضايا الميتافيزيقا على أساس فلسفي، بدراستها في ضوء تلك العلوم الضرورية؛ لأنها ليست مجرد روابط لتنظيم الفكر والادراك، بل هي معارف أولية بامكانها أن تنتج للفكر علوماً جديدة.

(٢٦) النسبيّة الذاتية والتطورية

● النسبية الذاتية

تؤكد النسبية الذاتية على الطابع النسبي في جميع الحقائق، وتعلّل ذلك بالأثر الذي يتركه عقل كلّ فرد في اكتسابه لتلك الحقائق، فليست الحقيقة الّا الأمر الذي تقتضيه ظروف الادراك وشرائطه، ولما كانت هذه الظروف والشرائط مختلفة تبعاً لاختلاف الأفراد والحالات، كانت الحقيقة في كل مجال حقيقة بالنسبة لذلك المجال الخاصّ، وليست الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع، لتكون مطلقة بالنسبة الى جميع الأحوال والاشخاص.

وتستند هذه النسبية الى نتائج الفيزيولوجيا القائلة: إنَّ الاحساس لا يعدو أن يكون رمزاً، وانَّ الذي يحدد كيفيته ونوعيته ليس هو الشيء الخارجي، بل طبيعة الجهاز العصبي، فالاحساس مجرد رمز وليس صورة، ذلك لأنَّ الصورة يتطلب منها بعض الشبه بالشيء الذي تمثّله، وأما الرمز فلا يلزم أن يكون له أيّ شبه بالشيء الذي يغنيه.

والواقع أنَّ السبب الأصيل لظهور النسبيّة الذاتية هو التفسير الماديّ للإدراك،

واعتباره نتيجةَ عمليّةٍ ماديّة، يتفاعل فيها الجهاز العصبي المدرِك مع الشيء الموضوعي، كالهضم الذي تحققه عملية تفاعل خاص بين الجهاز الهاضم والموادّ الغذائية، فكماأن الغذاء لا يهضم إلّا بإجراءِ عدّةِ تصرفاتٍ وتطويراتٍ عليه، كذلك الشيء الذي ندركه، لا يتاح لنا إدراكه الّا بالتصرف فيه والتفاعل معه.

وسوف يأتي الحديث عن التفسير الماديّ للإدراك الذي ارتكزت عليه النسبية الذاتية وتفنيده، ونشير هنا الى نقطتي اختلافٍ بين النسبية الذاتية، ونسبية (كانت)، وهما:

الأولى ـ أنَّ النسبية الذاتية تُخضع جميع الحقائق للطابع النسبي الذاتي من دون استثناء، خلافاً لـ(كانت)؛ إذ كان يعتبر المعارفَ الرياضية حقائقَ مطلقة، فإن (٢+٢=٤) حقيقة مطلقة لا تقبل الشك في رأي (كانت)، وأمّا في رأي النسبيين الذاتيين، فهي حقيقة نسبية، بمعنىٰ أنها الشيء الذي تقتضيه طبيعة إدراكنا وجهازنا الخاص فحسب.

والثانية ـ أنَّ الحقيقة النسبية في رأي النسبيين الذاتيين تختلف لدىٰ الأفراد، وليس من الضروري أن يشترك جميع الناس في حقائق معينة وإن كانت نسبيّة؛ لأنَّ لكلّ فرد نشاطاً خاصاً، فلا يمكن الحكم بأن ما يدركه فرد هو نفس ما يدركه الفرد الآخر، مادام من الممكن اختلافهما في وسائل الادراك، وأمّا (كانت) فالقوالب الصورية عنده قوالب فطرية تشترك فيها العقول جميعاً، ولهذا تكون الحقائق النسبية مشتركة بين الجميع.

* * *

● النسبية التطورية

وهي النسبية التي طرحها الماديّون الديالكتيكيّون (الماركسيّون)، الذين حاولوا إبعاد فلسفتهم عن الشك والسفسطة، فرفضوا المثالية والنسبية الذاتية، وكان

رصيدهم هو التجربة لتفنيد المثالية، والحركة لرفض النسبية الذاتية.

●التجربة والمثالية

ذهب القائلون بالمادية الديالكتيكية الى أن مسألة معرفة ما إذا كان بإمكان الفكر أن ينتهي الى حقيقة موضوعية ليست بمسألة نظرية، بل إنها مسألة عملية؛ ذلك أنه ينبغي للانسان أن يقيم الدليل في مجال الممارسة والتجربة على حقيقة فكره.

ويلاحظ: أنَّ هذا مظهر من مظاهر الخلط بين الفلسفة والعلوم، ومحاولة دراسة القضايا الفلسفية بالأساليب العلمية؛ فإن المسألة التي اختلف فيها المثاليون والواقعيون، ليست من المسائل التي يرجع فيها الى التجربة؛ إذ أنها تتعلق بوجود واقع موضوعي للحسّ التجريبي، فالمثالي يزعم أنَّ الأشياء لا توجد الّا في الحسّ والادراكات التجريبية، والواقعي يعتقد بوجود واقع خارجي مستقل للحس والتجربة، ومادامت هذه المسألة تضع الحسَّ والتجربة موضع الاختبار، فلا يمكن أن يبرهن على موضوعية التجربة والحس، بالتجربة والحسّ نفسهما؛ لأنه دور، بل يجب أن تعالج المسألة معالجة فلسفية خالصة.

واذا درسنا المسألة فلسفيّاً، وجدنا أنَّ الاحساس التجريبي لون من ألوان التصور، وقد علمنا ـ في دراستنا للمثالية ـ أن الاحساسات ما دامت مجرّد تصورات، فانها لا يمكن أن تبرهن على الواقع الموضوعي وتبطل المفهوم المثالي.

فيجب الانطلاق من المذهب العقلي لإثبات الواقع الموضوعي للحسّ والتجربة، فنؤمن بوجود مبادئ تصديقية ضرورية في العقل، نثبت بوساطتها موضوعية الأحاسيس والتجارب.

ولنأخذ مثالاً مبدأ العلية الذي هو من تلك المبادئ الضرورية، والذي يحكم

بأن لكل حادثة سبباً خارجاً عنها، وبوساطته تُثبت وجودَ واقع موضوعيّ للإحساسات والمشاعر؛ لأنها بحاجة الى سبب تنبثق عنه، وهذا السبب هو الواقع الموضوعي.

ولا يمكن للديالكتيكية الماركسية أن تتخذ هذا الأسلوب، وذلك:

أولاً ـ لأنها لا تؤمن بمبادئ ضرورية عقلية، فليس مبدأ العليّة في رأيها الّا مبدءاً تجريبياً، تستدل عليه بالتجربة، فلا يصح أن يعتبر أساساً لصدق التجربة وموضوعيتها.

وثانياً ـ ان الديالكتيك يفسّر تطورات المادة بالتناقضات المحتواة في داخلها، فليست الحوادث الطبيعية في تفسيره بحاجة الى سبب خارجي، وعليه فلا حاجة ايضاً الى افتراض وجود سبب خارجي وواقع موضوعي لكلّ ما يحصل في أذهاننا من إدراكات، بل يمكن للمثالية أن تقول في ظواهر الادراك والحسّ، ما قاله الديالكتيك عن الطبيعة تماماً، وتزعم أنّ هذه الظواهر محكومة في حدوثها وتعاقبها لقانون التناقض الذي يضع رصيد التغير والتطور في المحتوى الداخلي.

وبهذا يتضح: أنّ الديالكتيك لا يحجبنا عن سبب خارج الطبيعة فحسب، بل يحجبنا أيضاً عن هذه الطبيعة بالذات، وعن كلّ شيءٍ خارج حدود الشعور والإدراك.

وفي ما يلي بعض الأدلة التي حاولت بها الماركسية الديالكتيكية اثبات الواقع الموضوعي، بنحوٍ لا يتفق مع طبيعتها وطابعها الفلسفي.

الدليل الأول ـ ما ذكره (روجيه غارودي)[1] من أنّ الحقائق العلمية القائلة بضرورة تقدم نشأة المادة غير العضوية على المادة العضوية، تعتبر دليلاً على وجود العالم الموضوعي؛ لأنّ المادة العضوية ما دامت نتاجاً لمرحلة متأخرة من مراحل

---

١) ما هي المادة ص ٤، ٣٢، ويلاحظ: أن هذا كان في الفترة السابقة على ايمان غارودي بالاسلام وكفره بالماركسية.

نمو المادة، فلا يمكن أن تكون المادة مخلوقة للوعي البشري الذي هو متأخر عن وجود كائنات عضوية حيّة ذات جهاز عصبي ممركز.

ويلاحظ: أنَّ غارودي قد افترض هنا مقدّماً أنَّ المثالية تسلّم بوجود المادة العضوية، فبنى استدلاله على ذلك، ولكن هذا الافتراض لا مبرر له؛ لأنَّ المادة بمختلف ألوانها ـ من العضوية وغيرها ـ ليست في المفهوم المثالي الّا صوراً ذهنية، نخلقها في ادراكاتنا وتصوراتنا، وعليه فالاستدلال المذكور ينطوي على مصادرة، وينطلق من نقطة لا تعترف بها المثالية.

الدليل الثاني ـ ما ذكره لينين[1] من أنه ما دام علم التاريخ الطبيعي قد أثبت وجود العالم قبل ظهور الشعور والإدراك، فما على المثاليين إلّا أن يخضعوا للحقائق العلمية ويأخذوا بها.

ويردّه: أن علم التاريخ الطبيعي ما هو الّا لون من ألوان الإدراك، والمثالية تنفي الواقع الموضوعي لكلّ إدراك مهما كان لونه، فليس العلم في مفهومها الّا فكراً ذاتياً خالصاً، وأنّ الاحساسات التجريبية هي موضع النقاش الدائر حول ما اذا كانت تملك واقعاً موضوعياً أم لا؟ فكيف يكون لعلم التاريخ الطبيعي الكلمة الفاصلة في الموضوع؟

الدليل الثالث ـ ما طرحه (بوليتزير) من أنه «ليس هناك من يشك في ان الحياة الماديّة للمجتمع توجد مستقلة عن وعي الناس، إذ ليس ثمة من يتمنّى الأزمة الاقتصادية، رغم أن هذه الأزمة تحدث حتماً»[2].

ويلاحظ: أن هذه الدليل لا يستند الى حقائق علمية، وانما يرتكز على حقائق وجدانية؛ فان كل واحد يشعر بوجدانه أنه لا يرغب في وقوع كثير من الحوادث، ومع ذلك فإنها توجد خلافاً لرغبته، فلابد أن يكون للحوادث واقع موضوعيّ

---

١). ما هي المادة ص ٢١.

٢). المادية والمثالية في الفلسفة ص ٦٨.

مستقل.

ويناقش هذا الدليل بأن المفهوم المثالي الذي ترجع فيه الأشياء جميعاً الى مشاعر وادراكات، لا يزعم ان هذه المشاعر والادراكات تنبثق عن اختيار الناس وارادتهم المطلقة، ولا تتحكم فيها قوانين ومبادئ عامّة، بل المثالية والواقعية متفقتان على أن العالم يسير طبقاً لقوانين تتحكم فيه، وإنّما يختلفان في تفسير هذا العالم واعتباره ذاتياً أو موضوعياً.

والنتيجة التي نؤكدها هي: أنه لا يمكن إعطاء مفهوم صحيح للفلسفة الواقعية، والاعتقاد بواقعية الحس والتجربة، الّا على أساس الاعتقاد بوجود مبادئ عقلية ضرورية مستقلة عن الحس والتجربة، وأما اذا بدأنا البحث في مسألة المثالية والواقعية من التجربة أو الحس ـ اللذين هما مورد النزاع الفلسفي، فسوف ندور في حلقة مفرغة، لا يمكن الخروج منها بنتيجة لصالح الواقعية الفلسفية.

(٢٧) التجربة والشيء في ذاته

إن الفلسفة الماركسيّة ترفض فكرة الشيء لذاته التي عرضها (كانت)، كما ترفض الأفكار التصورية المثالية.

قال (بوليتزير): «إنّ التمييز بين صفات الشيء والشيء في ذاته تمييز أجوف، فاذا عرفنا كلّ صفات شيء مّا، عرفنا الشيءَ ذاته، ثم يبقىٰ أن تكون هذه الصفات مستقلة عنّا، وفي هذا بالذات يتحدد معنىٰ مادية العالم»[1].

ولأجل مناقشة هذا النصّ الماركسي، يجب أن نميّز بين معنيين لفكرة فصل الشيء في ذاته عن الشيء لذاتنا:

أولهما ـ أن العلم لمّا كان يرتكز ـ في نظر المبدأ الحسّي التجريبي ـ على الحسّ، والحسّ لا يتناول الّا ظواهر الطبيعة، ولا ينفذ الى الصميم والجوهر، فان ذلك يؤدّي لحدوث هوّة فاصلة بين الظواهر والجوهر، فالظواهر هي الأشياء لذاتنا؛ لأنها الجانب السطحي القابل للإدراك من الطبيعة، والجوهر هو الشيء في ذاته، الذي لا تنفذ اليه المعرفة البشرية.

---

١). المادية والمثالية في الفلسفة ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

ويحاول (بوليتزير) في النص المتقدم أن يقضي على هذه الثنائية بحذف المادة أو الجوهر من الواقع الموضوعي، ويؤكد أنه لا فرق بين صفات الشيء والشيء ذاته، فليس ذات الشيء الّا مجموعة صفاته وظواهره.

ومن الواضح: أنّ هذا لون من المثالية، التي نادىٰ بها(باركلي) حين رفض الاعتقاد بوجود مادة وجوهر وراء الصفات والظواهر التي تبدو لنا في التجارب، وهي مثالية يحتّمها اتخاذ المبدأ الحسي قاعدة للمعرفة، فما دام الحس لا يدرك سوىٰ الظواهر، فلابد من إسقاط وجود الجوهر.

والمعنىٰ الثاني ـ أنّ الظواهر التي يمكن إدراكها، ليست في مداركنا وحواسنا، كما هي في واقعها الموضوعي، فالثنائية هنا ليست بين الظاهر والجوهر، بل بين الظاهرة كما تبدو لنا، والظاهرة كما هي موجودة بصورة موضوعية مستقلة.

ولا تستطيع الماركسية أن تقضي على هذه الثنائية، وتبرهن على أنَّ الواقع الموضوعي يبدو لنا في أفكارنا وحواسّنا، كما هو في واقعه الخارجي، ما دام الادراك في المفهوم المادي عملاً فيزيولوجياً خالصاً.

ولابد هنا من بيان لون العلاقة القائمة بين الادراك أو الاحساس، وبين الشيء الموضوعي في المفهوم المادي، على أساس المادية الآلية، والمادية الديالكتيكية معاً.

أما على أساس **المادية الآلية**، فالصورة أو الإدراك الحسي، مجرد انعكاس آليّ للواقع الموضوعي في الجهاز العصبي، كما تنعكس الصورة في المرآة؛ لأن المادية الآلية لا تعترف للمادة بحركة ونشاط ذاتي، وتفسّر جميع الظواهر تفسيراً آليّاً.

ونواجه حينئذٍ السؤالين التاليين:

هل يوجد في الاحساس شيء موضوعي، انتقل الى الحس من الواقع الخارجي للمادة؟ واذا كان موجوداً، فكيف انتقل الى الحس من الواقع الخارجي

للمادة؟

ولا تستطيع المادية الآلية أن تجيب عن السؤال الأول بالإثبات؛ إذ يلزمها حينئذٍ أن تبيّن كيفية انتقال الواقع الموضوعي الى الاحساس الذاتي، أي: أن تُجيب عن السؤال الثاني، وهذا ما تعجز عنه، ولذلك فهي مضطرة الى أن تضع نظرية الإنعكاس، وتفسر العلاقة بين الفكرة والشيء الموضوعي، كما تفسر العلاقة بين الصورة في المرآة، والواقع الموضوعي الذي تعكسه.

واما المادية الديالكتيكية، فهي لا تجيز الفصل بين المادة والحركة، وتعتبر كيفية وجود المادة هي الحركة، ولذلك أعطت تفسيراً جديداً لعلاقة الفكرة بالواقع الموضوعي، زعمت فيه: أن الفكرة ليست صورة آلية للواقع، بل الواقع يتحوّل الى فكرة؛ فان المادة الموضوعيّة لمّا كانت في كيفية وجودها شكلاً خاصاً من الحركة، فتتحول هذه الحركة الفيزيائية للشيء، الى حركة نفسيّة فيزيولوجية في حواسّنا، وتتحول الحركة الفيزيولوجية الى حركة نفسية للفكرة، فليس انعكاس الواقع في الفكر انعكاساً آلياً، كما هو لدى المادية الآلية.

ويلاحظ: أن هذه المحاولة لا يمكن أن تكشف عن علاقة بين الشيء والفكرة، عدا علاقة سبب بنتيجة، وعلاقة واقع بصورة منعكسة عنه؛ وذلك لأنَّ التحوّل يعني فناءَ الشكل الأول من الحركة، والانتقال الى شكل جديد، كحركة المطرقة على السندان التي تتحول الى حرارة، وليس الاحساس عملية تبديل للمادة الى فكرة، كما تتبدل الحركة الآلية الى حرارة، وإلا لكان إدراك الشيء يعني فناءَه.

وعليه، فليس الإدراك تحوّلاً للحركة الفيزيائية الى نفسيّة، الذي هو بعينه تحوّل للواقع الموضوعي الى فكر؛ إذ يوجد للشيء المحسوس والمدرَك واقع موضوعي، وللإحساس وجود آخر في نفوسنا، ومادام هناك وجودان: وجود ذاتي للاحساس أو الفكر، ووجود موضوعي للشيء المحسوس، فلا يمكن أن نفهم الصلة بين هذين الوجودين، الّا كما نفهم الصلة بين سبب ونتيجة، وحينئذٍ نتساءل: أنَّ الفكرة ما دامت نتيجة للشيء الموضوعي، فلماذا نفترض أن هذه النتيجة وسببها

يمتازان عن سائر النتائج واسبابها بخاصة وهي: انَّ النتيجة تصوّر لنا سببها وتعكسه انعكاساً تامّاً؟.

إنَّ هناك كثيراً من الوظائف الفيزيولوجية هي نتائج أسباب خارجية معيّنة، ولم نجد في واحدة منها القدرة على تصوير سببها، وانما تدلّ دلالة غامضة على وجود أسباب لها خارج نطاقها، فكيف تعترف للفكرة بأكثر من هذه الدلالة الغامضة؟

ولو نجحت الماركسية في تفسير الفكر بعملية تحوّل للحركة الفيزيائية الى حركة نفسيّة، فهذا لا يعني أنَّ الفكرة مطابقة للواقع الموضوعي بصورة كاملة؛ لأنَّ هذا التفسير يجعل الفكرة وواقعها الخارجي كالحرارة والحركة الآلية التي تتحول اليها، ومن الواضح: أنَّ الاختلاف الكيفي بين شكلي الحركة يجعلهما غير متطابقين، فكيف نفترض التطابق بين الفكرة وواقعها الموضوعي؟.

ويمكن أن نستخلص للماركسية دليلين من عدة نصوص متفرقة، بشأن معالجة هذه المشكلة، احدهما دليل فلسفي، والآخر دليل بيولوجي علمي.

أمّا الدليل الفلسفي فخلاصته: «أن الفكر يستطيع أن يعرف الطبيعة معرفة تامة؛ لأنه يؤلّف جزءاً منها؛ ذلك لأنّه نتاجها والتعبير الأعلى عنها... إن الكون هو حركة للمادة تخضع لقوانين، ولمّا لم تكن معرفتنا الّا نتاجاً أعلى للطبيعة، لا يسعها الّا أن تعكس هذه القوانين»[1].

ولو افترضنا صحة هذا النصّ ـ وهو ليس صحيحاً ـ فانه لا يكفي للبرهنة على إمكان معرفة الطبيعة بصورة كاملة.

صحيح أن الفكر إذا كان جزءاً من الطبيعة ونتاجاً لها، فهو يمثّل بطبيعة الحال قوانينها، ولكن ليس معنى ذلك أنَّ الفكر بهذا الاعتبار يصبح معرفة صحيحة للطبيعة وقوانينها.

أو ليس الفكر الميتافيزيقي أو المثالي فكراً؟ ومن ثمَّ جزءاً من الطبيعة ونتاجاً

---

١). ما هي الماديّة ص ٤٦ ـ ٤٧.

لها ـ في الزعم الماديّ ـ؟ فلماذا يدَّعي الماركسيون أن الفكر الماركسي معرفة صحيحة للطبيعة دون غيره من بقية الأفكار، مع أنها جميعاً نتاجات طبيعية تعكس قوانين الطبيعة؟

وبهذا نعرف أن مجرد اعتبار الفكر ظاهرة للطبيعة ونتاجاً لها، لا يكفي لإثبات كونه معرفة حقيقية للطبيعة، ولا يضع بين الفكرة وموضوعها الّا علاقة السببية الثابتة بين كل نتيجة وسببها الطبيعي، وانّما تكون الفكرة معرفة حقيقية اذا آمنّا فيها بخاصة الكشف والتصوير التي تمتاز بها على بقية الاشياء.

وأما الدليل البيولوجي على مطابقة الادراك أو الاحساس للواقع الموضوعي فحاصله: أنَّ الفكرة لا تستطيع ان تكون وهي في مستوى الإحساس نافعة بيولوجياً في حفظ الحياة، الّا اذا كانت تعكس الواقع الموضوعي، واذا كان صحيحاً أنَّ الاحساس ليس الّا رمزاً دون أيّما شَبَهٍ بالشيء، وأمكن اشتراك أشياء عديدة متغايرة في الرمز، عندئذٍ يكون التعوّد البيولوجي على البيئة مستحيلاً، اذا افترضنا أنَّ الحواس لا تمكّننا من تعيين إتجاهنا بيقين وسط الأشياء[1].

ويناقش بأنَّ النسبية في الحسّ لا تعني أنَّ أشياء عديدة ومتغايرة تشترك في رمز حسيّ واحد، ليسقط هذا الرمز عن القيمة نهائياً، ويعجز عن تعيين الاتجاه الذي يحفظ لنا حياتنا، ويحدد موقفنا من الأشياء الخارجية، بل النظرية النسبية الفيزيولوجية تقوم على أساس أنَّ كلّ لون من الاحساس هو رمز يختص بواقع موضوعيّ معيّن، لا يمكن أن يرمز له بلون آخر من ألوان الحسّ، وعليه يكون من الممكن أن نحدِّد موقفنا من الأشياء في ضوء تلك الرموز، ونردّ عليها بالفعالية التي تنسجم مع الرمز وتتطلبها طبيعة الحياة.

---

١). ما هي الماديّة ص ٣٦، ٦٢.

(٢٨) الحركة الديالكتيكية في الفكر

إن المذهب الماركسي يرفض النسبية الذاتية، ويعتبرها نوعاً من السفسطة؛ لأنها تعني تغير الحقائق من ناحية ذاتية، ولذلك عمدت الماركسية الى تقرير النسبية بشكل جديد، أوضحت فيه أنّ الحقائق تتغير طبقاً لقوانين التطور والتغير في المادة الخارجية، وان نسبية الحقيقة وتغيرها، إنما هو انعكاس لتغيُّرات الواقع التي نتمثلها في حقائقنا الفكرية، فالحقيقة النسبية المتطورة التي تعكس الطبيعة في تطورها، هي المعرفة الحقيقية في نظر المنطق الديالكتيكي.

ولأجل أن نبيّن خطأ هذا الرأي الماركسي، نقول:

إنَّ الفلسفة الواقعية تؤمن بوجود واقع خارج الذهن، وتعتبر التفكير محاولة لعكس ذلك الواقع وادراكه، وعليه فالحقيقة في المفهوم الواقعي هي: الفكرة المطابقة لذلك الواقع، والخطأ هو: الفكرة أو الرأي الذي لا يطابق الواقع ولا يُماثله.

والحقيقة بهذا المفهوم هي موضع النزاع بين الواقعية من جهة، والتصوريين والسوفسطائيين من جهة اخرىٰ، فالواقعيون يؤكدون إمكانها، والتصوريون ينفونها، أو يشكّون في قدرة العقل على الظفر بها.

وقد استُخدم لفظ الحقيقة في معانٍ أخرىٰ تختلف عن مفهومها الواقعي ؛ فإن النسبيّة الذاتية اعتبرت الحقيقة هي: الادراك الذي يتفق مع طبيعة الجهاز العصبي ، وهذا يعني أنها ليست اكثر من تعبير عن شيء ذاتيّ ، فلا تكون بهذا الوصف موضوعاً للنزاع بين الاتجاهات المتقدمة.

وهناك تفسير آخر للحقيقة طرحه (وليم جيمس) في مذهبه الجديد في المعرفة (البراجماتزم أو مذهب الذرائع) ، وقدّم فيه مقياساً جديداً للفصل بين الحق والباطل ، هو: مقدرة الفكرة المعيّنة على انجاز اغراض الانسان في حياته العملية ، فإنْ تضاربت الآراء والافكار ، كان أحقها هو أنفعها ، أي: ما تُثبت التجربة العملية فائدته ، وأمّا الفكرة التي ليس لها آثار نافعة فليست من الحقيقة في شيء ، بل هي الفاظ جوفاء لا تحمل شيئاً من المعنىٰ ، وعلى هذا الاساس عرَّف (برغسون) الحقيقة بانها: اختراع شيء جديد ، وليست اكتشافاً لشيء سبق وجوده.

ويلاحظ على هذا المذهب:

أولاً ـ أنه يخلط بين الحقيقة نفسها ، وبين الهدف من معرفتها ، فقد يكون الغرض من اكتساب الحقائق هو استثمارها في المجال العملي ، ولكن ليس هذا هو معنىٰ الحقيقة بالذات.

ثانياً ـ أن إعطاء الحقيقة معنىً عملياً بحتاً ، وتجريدها من خاصة الكشف عمّا هو موجود سابقاً ، استسلام مطلق للشك الفلسفي الذي تدعو له التصورية والسفسطة ، وليس مجرد الاحتفاظ بلفظة الحقيقة في مفهوم آخر كافياً للردّ على مذهب الشك وإبطاله.

ثالثاً ـ إن المنفعة العملية التي اعتبرها مقياساً للحق والباطل ، إن كانت منفعة الفرد الخاص ، وجب ان تختلف الحقائق باختلاف مصالح الافراد ، فتحدث الفوضىٰ الاجتماعية ، حين يختار كلُّ فردٍ حقائقه الخاصة دون اعتناء بحقائق

الآخرين، وإن كانت المنفعة الانسانية العامة هي المقياس، فلا يمكن البتُّ حينئذٍ بحقيقةٍ مهما كانت، ما لم تمرَّ بتجربةٍ اجتماعية طويلة الأمد، وحتىٰ (مذهب الذرائع) لا يمكن اعتباره صحيحاً ما لم يمرّ بهذه التجربة، ويثبت جدارته في الحياة العملية، وبهذا يوقف المذهب نفسه.

و نخلص من ذلك الىٰ أنَّ المفهوم الوحيد للحقيقة، الذي يمكن للفلسفة الواقعية اتخاذه هو: الفكرة المطابقة للواقع.

والماركسية التي ترىٰ إمكان المعرفة الحقيقية، وترفض النزعات التصورية والشكية والسوفسطائية، إن كانت تعني بالحقيقة مفهوماً آخر غير مفهومها الواقعي، فهي لا تتعارض مع تلك المذاهب مطلقاً؛ لأن مذاهب الشك والسفسطة إنّما ترفض الحقيقة بمعنىٰ الفكرة المطابقة للواقع، ولا ترفض لفظ الحقيقة بأيِّ مفهوم كان، فيجب لأجل رفض تلك النزعات حقّاً، أن تأخذ الماركسية الحقيقة بمفهومها الواقعي، لتكون فلسفة واقعية مؤمنة بالقيمة الموضوعية للفكر.

وهنا نطرح السؤال التالي: هل يمكن للحقيقة بهذا المفهوم الذي تقوم على اساسه الواقعية أن تتطور وتتغير بحركة صاعدة كما تعتقد الماركسية، أم لا؟

والجواب: ان الحقيقة لا يمكن أن تتطور وتنمو، وأنَّ كل فكرة لا تخرج عن كونها إما حقيقة مطلقة، وإما خطأ.

ولابد أن ننبه هنا الىٰ أن الايمان بالحقائق المطلقة، ورفض التغير والحركة فيها، لا ينفي تطور الواقع وتغيره، فإن الماء الموضوع على النار ـ مثلاً ـ لو بلغت حرارته في لحظة معينة (٩٠) درجة، فان بلوغ هذه الدرجة حقيقة مطلقة في تلك اللحظة المعينة، وليست قابلة للتغير، لكن هذا لا يعني ان الماء لا يمكن ان يتطور ويكتسب درجة حرارة أعلىٰ عقيب تلك اللحظة.

فالحقيقة هي الفكرة المطابقة للواقع، والفكرة اذا طابقت الواقع في ظرف

معيّن، لا يمكن ان تخالف الواقع في ذلك الظرف بالذات.

كما أنَّ الحقيقة تختلف عن الواقع الخارجي، فحرارة الماء ـ مثلاً ـ يمكن أن تشتدَّ وتقوىٰ، وأما الحقيقة فهي ـ كما عرفنا ـ الفكرة المطابقة للواقع، ولا يمكن أن تقوىٰ مطابقة الفكرة للواقع وتشتد.

ويلاحظ: أن تحمّس الماركسية لاخضاع الحقيقة لقانون الحركة والتطور، إنّما هو لأجل القضاء على الحقائق المطلقة التي تؤمن بها الفلسفة الميتافيزيقية، وقد فاتها أنها تقضي على مذهبها أيضاً بالحماس لهذا القانون؛ لأن الحركة إذا كانت قانوناً عاماً للحقائق، فسوف يتعذّر إثباتُ أية حقيقة مطلقة، ومن ثمّ يسقط قانون الحركة بالذات عن كونه حقيقة مطلقة.

* * *

ونستعرض في ما يلي أدلة الماركسية على ديالكتيك الفكر وحركته، وهي ثلاثة:

الدليل الأول ـ ان الفكر أو الادراك انعكاس للواقع الموضوعي، فلأجل ان يكون مطابقاً له، يجب أن يعكس قوانينه وحركته.

ولا شك أنَّ الفكر يصور الواقع، لكن هذا لا يعني أن تنعكس فيه حركة الواقع الموضوعي، وذلك:

أوّلاً ـ ان عالم الطبيعة وان كان في الواقع متحركاً متطوراً، الّا أنه يحتوي حتماً على قوانين عامة ثابتة، وحتىٰ الديالكتيك نفسه يعتبر عدة قوانين تتحكم في الطبيعة بصورة دائمة، ومنها: قانون الحركة، فعالم الطبيعة، سواء صحّ عليه المنطق البشري العام، ام منطق الديالكتيك، توجد فيه قوانين ثابتة تعكس حقائق ثابتة، فان اعتبر الماركسيون قانون الحركة ثابتاً، فقد وجدت الحقيقة الدائمة إذن، وان قالوا بتغير هذا القانون، فمعنىٰ ذلك أنّ الحركة قد تتبدل الى ثبات، وتعود الحقائق ثابتة بعد ان كانت متحركة، وعلى كلا الحالين يكون الديالكتيك مرغماً على الاعتراف

بوجود حقائق ثابتة.

وثانياً: إن الفكر لا يعكس الخصائص الواقعية للطبيعة، فالفكرة العلمية التي يكوّنها العالم عن الميكروب وتفاعلاته مع جسم الإنسان، لا يمكنها مهما كانت دقيقة أن تؤدّي نفسَ الأثر الذي يؤدّيه واقعها الموضوعي، وكذلك الحركة، فهي وان كانت من الخواص الثابتة في المادة، الّا أن الفكرة أو الحقيقة التي تعكس الطبيعة لا توجد فيها هذه الخاصيّة.

فالميتافيزيقية تؤمن بأن الطبيعة في حركة دائمة، وليس هذا من مختصات الديالكتيك، لكنها ترفض وجود حركة ديناميكية في كلّ مفهوم ذهنيّ، وتميّز بين (البويض) ـ مثلاً ـ وبين مفهومنا العلمي عنه، فالبويض ينمو طبيعياً، فيغدو نطفة، ثم جنيناً، وأمّا مفهومنا عنه فهو ثابت، لا يمكن بحالٍ ان ينمو ويصير نطفة، فيجب لمعرفة ما هي النطفة، أن نكوّن مفهوماً آخر، في ضوء مراقبة البويض في مرحلة جديدة، فمثل التفكير مثل الشريط السينمائي الذي يلتقط عدداً من الصور المتلاحقة، فليست الصورة الأولى في الشريط هي التي تتحرك، وانما التتابع بين الصور هو الذي يشكل الحركة.

الدليل الثاني ـ أن الفكر ظاهرة من ظواهر الطبيعة، فتحكمه نفس القوانين التي تسيطر على الطبيعة، فيتحرك وينمو ديالكتيكياً كما تتحرك جميع ظواهر الطبيعة، فالفكرة متطورة ومتحركة، لا لأنها تعكس واقعاً متحركاً فحسب، بل لأنها جزءٌ من العالم المتطور طبقاً لقوانين الديالكتيك.

وهذا الدليل يرتكز على التفسير المادي البحت للادراك، وهو ما سنعرض له بالنقد فيما بعد، ولكننا نسأل الماركسيين هنا: هل التفسير الماديّ للإدراك يختصّ بأفكار الديالكتيكيين، أم يشمل أفكار غيرهم أيضاً؟ فان كان يعمّ الأفكار كافة ـ كما تحتمه الفلسفة المادية ـ وجب أن تخضع جميع الأفكار لقانون التطور العام في المادة، ويكون من التناقض أن تتهم الماركسية الأفكار الأخرى بالجمود، وتعتبر فكرها وحده هو الفكر المتطور.

الدليل الثالث ـ اعتبار التطور والتكامل في شتّىٰ العلوم، دليلاً تجريبياً على ديالكتيكية الفكر وتطوره، فتاريخ العلوم ـ في الزعم الماركسي ـ هو بنفسه تاريخ الحركة الديالكتيكية في الفكر البشري.

ويلاحظ عليه: أن تطور العلوم وتكاملها أمر لا يختلف فيه اثنان، ولكنَّ هذا التطور العلمي ليس من ألوان الحركة بمفهومها الفلسفي الذي تدَّعيه الماركسية، فان العلم يتطور لا بمعنىٰ أنَّ الحقيقة العلمية الواحدة تنمو وتتكامل، بل بمعنىٰ أنَّ حقائقه تتكاثر، وأخطاءه تتناقص، وما يجري في مجال التعديلات العلمية هو إمّا الظفر بحقائق جديدة تضاف الى الحقائق العلمية الثابتة، أو انكشاف خطأ النظرية السابقة وصحة فكرة أخرىٰ لتفسير الواقع.

فمن قبيل الأول ـ ما وقع للنظرية الذريّة، فإنها بدأت فرضية، ثم أصبحت قانوناً علمياً بموجب التجارب، وبعد ذلك اثبتت التجارب الفيزيائية أن الذرة ليست هي الوحدة الأولية في المادة، بل هي تأتلف أيضاً من أجزاء، وبهذا اكملت النظرية الذرية بمفهوم علميّ جديد عن النواة والكهارب التي تتركب منها الذرة، فلم تنمُ الحقيقة، وانما زادت الحقائق العلمية، والزيادة الكمية غير الحركة الديالكتية في الحقيقة.

ومن قبيل الثاني ـ ما حصل في قانون الجاذبية العامّة، أي التفسير الميكانيكي للعالم في نظرية (نيوتن) فقد لوحظ عدم اتفاق هذا التفسير مع عدة من الظواهر الكهربائية والمغناطيسية، وعدم صلاحيته لتفسير كيفية صدور النور وانتشاره، وعلى هذا الأساس وضع (آينشتاين) نظريته النسبية، التي صبها في تفسير رياضيّ للعالم، يختلف كلّ الاختلاف عن تفسير (نيوتن)، فلا يمكن القول: إن نظرية (نيوتن) ونظرية (آينشتاين) في تفسير العالم، كلتاهما حقيقيّة، وأن الحقيقة تطورت ونمت، فأصبحت في قالب النظرية النسبية، بعد أن كانت في قالب الجاذبية العامة.

(٢٩) حقيقة الإدراك

نبحث هنا عن صياغة الإدراك في مفهوم فلسفي، يكشف عن حقيقته، ويوضّح ما إذا كان ظاهرة مادية توجد في المادة عند بلوغها مرحلة خاصّة من التطور والتكامل، كما يزعم الماديّون، أم أنه ظاهرة مجردة عن المادة، ولون من الوجود وراءَ ظواهرها، كما هو في مفهومه الفلسفي لدىٰ الميتافيزيقية.

ولنأخذ الإدراك العقلي للصورة المبصَرة نموذجاً لهذه المسألة التي تتنازع في تفسيرها الميتافيزية والمادية، لنوضّح أنَّ مفهومنا الفلسفي للادراك يرتكز على أمرين:

أولهما ـ الخصائص الهندسية للصورة المبصَرة.

وثانيهما ـ ظاهرة الثبات في عمليّات الإدراك البصري.

أما الأمر الأول، فنبدأ فيه من حقيقة بديهية، وهي: أن الصورة التي تزودنا بها عملية الإدراك البصري لإحدىٰ الحدائق ـ مثلاً ـ تحتوي على الخصائص الهندسية من الطولِ والعرضِ والعمق، وتبدو بمختلف الاشكال والحجوم، والسؤال الذي يعترضنا عن هذه الصورة التي أدركناها بنظرة مستوعبة هو: هل أنَّ هذه الصورة التي

أدركناها هي نفس الحديقة وواقعها بالذات؟ أم أنها صورة ماديّة تقوم بعضوٍ خاص في جهازنا العصبي؟ أم لا هذا ولا ذاك، وإنما هي صورة مجردة عن المادة، تماثل الواقع الموضوعي وتحكي عنه؟

أما أنَّ الصورة بواقعها الخارجي هي المتمثلة في إدراكنا العقلي، فقد ذهبت اليه نظرية قديمة، تفترض ان الانسان يدرك الواقع الموضوعيّ للأشياء نفسه، بخروج شعاع خاص من العين، ووقوعه على الشيء المرئي، وقد أُبطلت هذه النظرية فلسفياً؛ لأنَّ خداع الحواس الذي يجعلنا ندرك صوراً معيّنة على اشكال خاصة لا واقع لها، يبرهن على أن الصورة المدركة ليست هي الواقع الموضوعي، وإلّا فما هو الواقع الموضوعي المدرَك في الإدراكات الحسيّة الخادعة؟

كما أنَّ هذه النظرية أبطلت علمياً، بما ثبت من أنّ الأشعة الضوئية تنعكس من المرئيات على العين، لا من العين عليها، وأنّا لا نملك من الأشياء المرئية، الّا الأشعة المنعكسة منها على الشبكيّة، حتى لقد أثبت العلم أن رؤية الشيء قد تحدث بعد انعدامه بسنين.

وأما الإفتراض الثاني، القائل: إن الصورة المدركة نتاجٌ ماديّ قائم بعضو الإدراك في الجهاز العصبي، الذي يحدد المذهب الفلسفي للمادّية، فيمكن استبعاده نهائياً؛ وذلك لأن الصورة المدركة بحجمها وخصائصها الهندسية، وامتدادها طولاً وعرضاً، لا يمكن أن توجد في عضو ماديّ صغير في الجهاز العصبي، فنحن وان كنّا نعتقد أنَّ الأشعة الضوئية تنعكس على الشبكيّة، وتتصور في صورة خاصة، ثم تنتقل في أعصاب الحسّ الى الدماغ، فتنشأ في موضع محدد منه صورة مماثلة للصورة التي حدثت على الشبكية، ولكنَّ هذه الصورة المادية غير الصورة المدركة في عقلنا؛ لأنها لا تملك ما تملكه الصورة المدركة من خصائص هندسية، فكما أن الحديقة التي أدركناها في نظرة واحدة، لا يمكن أن نأخذ عنها

صورة فوتوغرافية، موازية لها في السّعة والشكل والامتداد، على ورقة مسطحة صغيرة، كذلك لا يمكن أن نأخذ عنها صورة عقلية أو إدراكية، تحاكيها في سَعتها وشكلها وخصائصها الهندسية، على جزء ضئيل من المخ؛ لأن انطباع الكبير في الصغير مستحيل.

وعليه يصبح من الضروري أن نأخذ بالافتراض الأخير، وهو: أن الصورة المدركة، التي هي المحتوى الحقيقي للعملية العقلية، صورة ميتافيزيقية، موجودة وجوداً مجرداً عن المادة، وهذا هو كل ما يعنيه المفهوم الفلسفي الميتافيزيقي للإدراك.

* * *

وأما الأمر الثاني الذي يرتكز عليه مفهومنا الفلسفي للادراك، فهو: ظاهرة الثبات، ونعني بها: أنَّ الصورة العقلية المدركة لا تتغير تبعاً لتغيرات الصورة المنعكسة على الجهاز العصبي؛ فالقلم اذا وضعناه على بعد مترٍ واحد منّا، انعكست عنه صورة ضوئية خاصة، واذا ضاعفنا المسافة التي تفصلنا عنه، فانَّ الصورة التي يعكسها سوف تقلّ الى نصف ماكانت عليه، مع أنَّ ادراكنا لحجم القلم لن يتغير تغيراً يذكر، أي: أنَّ الصورة العقلية للقلم التي نُبصرها، تبقى ثابتة بالرغم من تغيّر الصورة الماديّة المنعكسة، وهذا يبرهن بوضوح على أنَّ العقل والادراك ليس ماديّاً، كما تزعم الفلسفة الماديّة؛ لأنَّ مادية الشيء تعني أحد أمرين:

١ ـ أنّه بالذات مادة.

٢ ـ أنّه ظاهرة قائمة بالمادة.

والادراك ليس بذاته مادة، ولا هو ظاهرة قائمة بعضو ماديّ، أو منعكسة عليه؛ لأنه يختلف في القوانين التي تسيطر عليه، عن الصورة الماديّة المنعكسة على العضو الماديّ؛ وذلك لأنه يملك من الخصائص الهندسية أولاً، ومن الثبات

ثانياً، ما لا تملكه أيّ صورة ماديّة منعكسة على الدماغ.

وعلى هذا الاساس ترى الفلسفة الميتافيزيقية أنَّ الحياة العقلية بما تزخر به من إدراكات وصور، أثرى ألوان الحياة وأرقاها؛ لأنها حياة ترتفع عن مستوى المادة وخصائصها.

ولكنّ المسألة الفلسفية التي تنبثق ممّا سبق هي: أنَّ الإدراكات والصور التي تتشكل منها حياتنا العقلية، إذ لم تكن صوراً قائمة بعضو ماديّ، فأين هي قائمة إذن؟

وهذا السؤال هو الذي دعا الى استكشاف حقيقة فلسفية جديدة، وهي: أنَّ تلك الصور والإدراكات، تجتمع كلها على صعيدٍ واحد، هو صعيد الانسانية المفكرة، وليست هذه الإنسانية المفكرة شيئاً من المادة كالدماغ أو المخ، بل هي درجة من الوجود مجردة عن المادة، يصلها الكائن الحي، في تطوره وتكامله، فالمدرِك والمفكر هو هذه الإنسانية اللا مادية.

ولكي يتضح الدليل على ذلك نقول: إن هناك ثلاثة فروض:

أولها: أن إدراكنا صورةٌ مادية قائمة بجهازنا العصبي، وهذا ما اثبتنا بطلانه.

وثانيها: أنه صورة مجردة عن المادة، وموجودة بصورة مستقلة عن وجودنا، وهذا افتراض غير معقول؛ لأنها إذا كانت موجودة بصورة مستقلة عنّا، فما هي صلتنا بها؟

وثالثها: وهو الافتراض الصحيح، وهو: أنَّ الادراك ظاهرة مجردة عن المادة، تقوم بالجانب اللاماديّ من الانسان، فهذه الانسانية اللاماديّة (الروحية) هي التي تدرك وتفكّر، لا العضو الماديّ، وإن كان العضو الماديّ يهيئ لها شروط الادراك؛ للصلة الوثيقة بين الجانب الروحي والجانب المادي من الانسان.

(٣٠) الإدراك واللغة

عرضنا في البحث الماضي الخلاف مع الماديين في المفهوم المادّي للادراك، وانتهينا الى انَّ الادراك ظاهرة مجردة عن المادة، تقوم في الجانب اللامادي من الانسان.

وفي ما يلي نتعرض لنقطة خلاف اخرىٰ مع الماديين، تتمثل في مدىٰ علاقة الإدراك والشعور بالظروف الماديّة الخارجية، فقد ذهب بعض الماديين الى أنَّ الأفكار تتطور تبعاً لتطور الظروف الاجتماعية والماديّة، وشيّدوا هذا الرأي على أساس الفعل المنعكس الشرطي الذي اكتشفه (بافلوف).

وبيان ذلك: أنَّ (بافلوف) استطاع أن يبرهن بالتجربة على أنه إذا اقترن شيء معيّن بمنبهٍ طبيعي، اكتسب نفس فعاليّته، وأخذت نفس الاستجابة التي يحدثها المنبّه الطبيعي، فتقديم الطعام للكلب منبّه طبيعي، له استجابة طبيعية هي سيلان لعاب الكلب عند رؤيته إناءَ الطعام، وقد لاحظ بافلوف ذلك، فأخذ يدقّ جرساً عند تقديم الطعام للكلب، وكرر ذلك عدة مرّات، ثم أخذ يدق الجرس دون تقديم الطعام، فوجد أن لعاب الكلب يسيل، فاستنتج من ذلك: أنَّ دقّ الجرس إنما أصبح

يُحدث نفس الاستجابة التي كان المنبّه الطبيعي يحدثها ، بسبب اقترانه وإشراطه به عدة مرّات ، وأطلق على دقّ الجرس اسم (المنبّه الشرطي) ، واطلق على إفراز اللعاب الذي يحدث بسبب دق الجرس اسم (الاستجابة الشرطية).

وقد افترض (بافلوف) لأجل ذلك نظامين إشاريين:

أحدهما ـ النظام الاشاري الذي يتكون من مجموعة المنبهات الطبيعية ، التي لا تتدخل فيها الألفاظ ، كالاحساسات.

والآخر: النظام الإشاري المشتمل على الألفاظ والأدوات اللغوية ، بوصفها منبهات ثانوية ، أُشرطت بمنبهات النظام الاشاري الأوّل ، فأصبحت بذلك قادرة على اثارة استجابات شرطية معيّنة.

هذا ملخص لنظرية (بافلوف) التي استفادت منها المدرسة السلوكية في علم النفس ، فزعمت أنَّ الحياة العقلية لا تعدو كونها أفعالاً منعكسة ، وأنَّ التفكير يتركب من استجابات باطنة يثيرها منبّه خارجي ، فكما أنَّ إفراز اللعاب ردّ فعل فيزيولوجي لمنبّه شرطي هو الجرس ، كذلك الفكر هو ردّ الفعل الفيزيولوجي لمنبّه شرطي كاللغة التي اشرطت بالمنبّه الطبيعي مثلاً.

وأما الماركسيّة ، فقد أخذت بنظرية بافلوف ورتبت عليها:

أولاً ـ أنَّ ولادة اللغة هي التي نقلت البشر الى مرحلة التفكير ؛ لأنَّ الفكر استجابة لمنبّه خارجي شرطي ، فليس من الممكن أن توجد في ذهن الانسان فكرة عن شيء ، ما لم تقم أداة كاللغة بمهمة المنبّه الشرطي.

وثانياً ـ أنَّ الشعور والفكر يتطور طبقاً للظروف الخارجية ؛ لأنه حصيلة الأعمال المنعكسة الشرطية التي تثيرها المنبهات الخارجية.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً ـ أن السلوكية في رأيها القائل: إنَّ الفكر استجابة شرطية ، تنزع القدرة

على الكشف عن الواقع والقيمة الموضوعية، لا عن سائر الافكار فحسب، بل عن السلوكية ذاتها أيضاً؛ لأن تفسير السلوكية للفكر، له أثر خطير في نظرية المعرفة، ومدىٰ قدرتها على استكشاف الواقع؛ فان المعرفة لا تعدو في التفسير السلوكي كونها استجابة حتمية لمنبّه شرطي، كإفراز اللعاب من فم الكلب، وليست نتيجة للاستدلال والبرهان، ومن هنا تصبح كل معرفة تعبيراً عن وجود منبّه شرطي لها، لا عن وجود مضمونها في الواقع الخارجي، والفكرة السلوكية نفسها لا تشذّ عن هٰذه القاعدة العامة، في تأثرها بالتفسير السلوكي وسقوط قيمتها.

ثانياً ـ أنَّ اللغة لا يمكن أن تكون أساساً لوجود الفكر لدىٰ الانسان؛ إذ لا شك أن أدوات اللغة لم تشرط بمعانيها بصورة طبيعيّة، كاقتران عدة من الأصوات والأحداث بمنبهات طبيعية، وانما تمَّ إشراط اللغة خلال عملية مقصودة اجتماعياً، فهي إنما أشرطت نتيجة لحاجة الانسان الى التعبير عن افكاره ونقلها للآخرين، أي: أنّها وجدت في حياة الانسان، لأنه كائن مفكر يريد التعبير عن أفكاره، لا أنه أصبح كائناً مفكراً، بسبب أنّ اللغة وجدت في حياته، والّا فلماذا لم توجد اللغة في حياة سائر انواع الحيوان؟

وانما تعلّم الانسان أن يتخذ اللغة اسلوباً للتعبير عن أفكاره، في ضوء ما تمَّ بفعل الطبيعة أو المصادفة، من إشراط بعض الأصوات ببعض المنبهات الطبيعية، عن طريق اقترانها بها مراراً، فانتفع الانسان بذلك في نطاق أوسع، فوجدت اللغة في حياته.

ثالثاً ـ أن الأفكار والادراكات ليست مجرد ردود فعل منعكسة عن المحيط والمنبهات الخارجية، فقد يلتقي زيد وعمرو يوم السبت، فيأخذان بالحديث مدة، ثم يفترقان على موعدٍ، وهو أن يزور زيد عمراً صباح يوم الجمعة القادم، وتمرّ الأيام حتىٰ يحين الموعد المحدد للزيارة، فيستذكر كل من الشخصين موعده، ويدرك موقفه بصورة مختلفة عن ادراك الآخر، فيبقىٰ عمرو في بيته ينتظر، ويخرج

زيد من بيته متوجهاً الى زيارته، فما هو المنبه الشرطي الخارجي الذي أثار فيهما الادراكين المختلفين، بعد مرور عدة أيام على الميعاد السابق؟

وبهذا يتضح: أنَّ الفكر نشاط ايجابيٌ فعّال للنفس، وليس مرتبطاً بردود الفعل الفسلجية، كما أنه ليس هو الواقع المباشر للغة، بل اللغة أداة لتبادل الأفكار، وليست هي المكونة لتلك الأفكار، ولذا قد نفكر في شيء، ثم نفتش طويلاً عن اللفظ المناسب للتعبير به عنه، وقد نفكر في موضوع في نفس الوقت الذي نتكلم فيه عن موضوع آخر.

* * *

ويتضح ممّا تقدم: أنَّ الحياة الاجتماعية والظروف المادية، لا تحدد أفكار الناس ومشاعرهم بصورة آلية، عن طريق المنبهات الخارجية.

نعم، إن الانسان قد يكيّف أفكاره تكييفاً اختيارياً بالبيئة والمحيط، كما تقول بذلك المدرسة الوظيفية في علم النفس، تأثراً بنظرية التطور عند (لامارك) في البيولوجيا، فكما أنَّ الكائنَ الحيَّ يتكيف عضوياً تبعاً لمحيطه، كذلك الأمر في حياته الفكرية، ولكن يجب هنا ملاحظة نقطتين:

أولاهما ـ أنَّ هذا التكيف إنما يوجد في الأفكار العملية التي وظيفتها تنظيم الحياة الخارجية، ولا يمكن أن يوجد في الأفكار التأملية (النظرية) التي وظيفتها الكشف عن الواقع، فالمبادئ المنطقية أو الرياضية، وغيرهما من الأفكار التأملية، تنبع من العقل، ولا تتكيف بمقتضيات البيئة الاجتماعية، والا لكان ذلك مؤدّياً الى الشك الفلسفي في كل حقيقة، إذ لو كانت الأفكار التأملية تتكيف بعوامل المحيط وتتغير تبعاً لها، لم يؤمن على أيّ فكرة أو حقيقة من التغيّر والتبدل.

والثانية ـ أن تكيف الأفكار العملية بمقتضيات البيئة وظروفها، لا يحدث بصورة آلية، بل هو تكيف اختياريّ، ينشأ من دوافع إرادية في الانسان، تسوقه الى جعل النظام المنسجم مع محيطه وبيئته.

الفصل الثالث

معرفة الوجود

(٣١) مقدمة لبحث معرفة الوجود

في هذا الفصل من البحث نحاول تعرّف حقيقة الوجود وألوانه والعلاقات العامّة بين الموجودات، ولكن من الضروري قبل الخوض في هذه المباحث أن نقدِّم توضيحاً للمفاهيم وعلاقاتها بالمصاديق الخارجية، وللألفاظ وعلاقاتها بالمعاني.

من الواضح: أنَّ العقل يتعامل دائماً مع المفاهيم؛ فإنَّ المفاهيم الذهنية هي الوسائل الضرورية التي لا بديل لها في عملية التفكير والاستدلال، وحتىٰ العلوم الحضورية لا يمكن الاستفادة منها في عملية التفكير الّا إذا أخذت منها مفاهيم ذهنية.

ويلاحظ: أن استخدام المفاهيم في التفكير والاستدلال، لا يكون دائماً بشكل واحد، وفي جميع العلوم العقلية، ومنشأ اختلاف كيفية الاستفادة من المفاهيم يرجع الى أمرين:

أولهما: وجود الاختلاف الذاتي بين المفاهيم نفسها، كالاختلاف الموجود بين المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، فميزةُ كلٍّ واحد من هذه المفاهيم تؤدّي الى اختصاصه بفرع من العلوم.

والثاني: هو كيفية استخدام المفاهيم وطريقة التفات الذهن اليها ؛ فإنَّ مفهوم (الكلّي) مثلاً لا يمكن جعله مرآة للأمور الخارجية العينية ؛ لأنَّ وجودها مساوق للتشخُّص ، ولا يمكن أن يتحقق موجود خارجيٌّ مع صفة (الكلية) ، فعدم كون الكلي مرآة للأمور الخارجية راجع الى خاصيته الذاتية ، وكونه من المعقولات المنطقية التي تستخدم في مجال المفاهيم الذهنية فحسب ، خلافاً للمفاهيم الماهوية والفلسفية ، التي يمكن أن تصبح مرآة للأشياء الخارجية.

وقد تقدّم أن المفاهيم قسمان:

أولهما: المفاهيم الجزئية ، وهي مرآة للموجودات الخاصة ، ولا يمكن أن تحكي غير مصاديقها المشخّصة.

والثاني: المفاهيم الكلية ، التي تكون مرآة لأشياء لا حصرَ لها ، مع ملاحظة: أنَّ هذه المفاهيم من حيثُ وجودُها في الذهن ، تعتبر من الأمور (الشخصيّة) ، حالُها حالَ وجود المفاهيم الجزئية والوجودات الخارجية.

ويلاحظ: أنَّ المفاهيم الكلية التي لها مصداق خارجيّ تنقسم الى قسمين أيضاً:

الأول ـ المفاهيم الماهوية ، وهي بمنزلة القوالب لأمور متشابهة ، فتقوم بتشخيص حدودها الماهوية ، أي: أنها تبيّن الماهية المشتركة بين الأفراد ، وتحكي الحدود المتشابهة للموجودات.

الثاني ـ المفاهيم الفلسفية ، وهي المفاهيم التي تحكي عن أصل الوجود والعلاقات الوجودية ، وعن النقص والأمور العدمية أيضاً ، ولمّا كان انتزاع هذا القسم من المفاهيم متوقفاً على التفاتٍ عقليّ خاص (أي أن عُروضها ـ بحسب الاصطلاح ـ ذهني) ، فإن صدقها على موارد متعددة يكشف عن وحدة اللحاظ والنظرة التي يتجه بها العقل اليها ، على الرغم من اختلاف تلك الموارد من حيث الماهية والحدود

الوجوديّة، ومثال ذلك مفهوم (العلّة) الذي يصدق على الأمور الماديّة والمجردة، مع وضوح الاختلاف الماهوي بينهما، أي: أن وحدة (مفهوم العلّة) المنتزع من الأشياء المختلفة، لا يمكن اعتبارها دليلاً على وحدة حقيقة المصاديق، وأنما يكفي فيها ان تكون جميع المصاديق مشتركة في جهة واحدة، وهي: أنَّ هناك موجوداً آخر يتوقف عليها، وتتعين هذه الجهة بالتفاتِ العقل ولحاظه، فوحدة مفهوم العلّة علامة على الاشتراك في كيفية الوجود، أو: اشتراك عدة موجودات في شأن واحد، وهو: أنّها تؤثر في موجود آخر، أو: هناك موجود آخر يتوقف عليها.

وكذا تعدد المفاهيم الماهوية والفلسفية في أحد الموارد، فإنه لا يكون دليلاً على كثرة الجهات والحيثيّات الخارجية، وقد مرَّ بنا بالنسبة للوجدانيات والعلوم الحضورية، إنَّ المعلوم فيها أمر واحد بسيط، الَّا أنَّ الذهن ينتزع منه مفاهيم متعددة، ويرتبها بصورة قضايا مركبة من عدة مفاهيم.

وتجدر الاشارة الى أنَّ صدق مفهوم فلسفي كمفهوم العلة على مورد خاص، لا يكون دليلاً على نفي مقابله، وهذا على عكس المفاهيم الماهوية، فاذا صدق مفهوم (الأبيض) مثلاً على جسم، فان مفهوم (الاسود) لا يكون صادقاً عليه في نفس الوقت، وهذا بخلاف ما إذا اتصف شيء واحد بأنه علة لموجود، واتصف في الوقت نفسه بأنه معلول لموجود آخر، وبعبارة اصطلاحية: لكي يتحقق التقابل في المفاهيم الفلسفية، لابد من الأخذ بنظر الاعتبار وحدة الجهة والإضافة أيضاً.

والحاصل: أنه لابد في مجال استعمال المفاهيم من الالتفات الى ملاحظتين مهمتين:

أولاهما ـ الانتباه الى خصائص كلّ نوع من المفاهيم، حذراً من التورط في تعميم حكم مختص بنوع معين من المفاهيم لأنواع أخرى منها، ولا سيّما خصائص كل نوع من المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية؛ لأن كثيراً من المشاكل الفلسفية

ناتج من الخلط بين هذه المفاهيم.

والثانية ـ إن خصائص المفاهيم لا تتعدّاها الى المصاديق، وكذا العكس، فإن خصائص المصاديق لا تتجاوزها الى المفاهيم، لكي لا نقع في المغالطة واشتباه المفهوم بالمصداق.

* * *

علمنا أن الوسيلة الرئيسية للتفكير والاستدلال هي المفاهيم والمعقولات، ونضيف هنا أنَّ نقل الافكار وتلقيها والفهم والتفهيم، يتمُّ دائماً بواسطة الألفاظ، فكما أن المفاهيم مرآة للأشياء الخارجية، كذلك الالفاظ بالنسبة للمفاهيم، وان العلاقة بين الالفاظ والمفاهيم مستحكمة الى الحدّ الذي تأتي فيه الالفاظ الحاكية عن المفاهيم الى الذهن غالباً أثناء التفكير.

إن العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ قد تؤدّي أحياناً الى توهم أن صفات الالفاظ تشمل المفاهيم أيضاً، فيتوهم مثلاً أن وحدة اللفظ والاشتراك اللفظي تحكي وحدة المعنىٰ والمفهوم، وكذا العكس، فقد يتصوّر أحياناً ان المشترك المعنوي هو من قبيل المشترك اللفظي، وقد تستعمل المفاهيم المشتركة في لفظ واصطلاح واحد مكان بعضها، نتيجة لتقارب معانيها، فتحدث مغالطة من باب الاشتراك اللفظي، ومثال ذلك ما أدّىٰ اليه اختلاط مفهوم الجبر (المقابل لمفهوم الاختيار) بمفهوم الحتميّة والضرورة والوجوب الفلسفي، فقد أدّىٰ ذلك الى الخلط بينهما، فتوهم أنَّ كل مورد تقبل فيه الضرورة بين العلّة والمعلول، فانه لا مجال للاختيار في ذلك المورد، والعكس صحيح أيضاً، فان نفي الضرورة والحتمية في مورد، يستلزم إثبات الاختيار فيه.

وقد ظهرت آثار هذا الوهم في عدد من المسائل الفلسفية، منها إنكار المتكلمين للضرورة الحاكمة بين العلّة والمعلول في مورد الفاعل المختار، ثم اتهموا

الفلاسفة بأنهم لا يرون الله سبحانه مختاراً، ومن ناحية أخرىٰ اعتبر القائلون بالجبر وجود مصير حتميّ للانسان دليلاً على صحة رأيهم، بينما انكر المعتزلة وجود المصير الحتمي؛ لأنهم ذهبوا الى القول بحرية الانسان واختياره؛ هذا مع انه ليس هناك ارتباط في الواقع بين مفهوم الجبر ومفهوم الضرورة.

ومن هنا تتضح ضرورة الدقة لكي لا تختلط المسائل اللفظية بالمسائل المعنوية، ولا تعمم احكام الالفاظ لتشمل المعاني، ولابد أيضاً من تعيين المعنىٰ المقصود تماماً في كل مبحث، حتىٰ لا تحدث مغالطة من جهة الاشتراك في اللفظ.

(٣٢) مفهوم الوجود

● بداهة مفهوم الوجود

تقدَّم أنه لابُدَّ قبلَ البدْءِ بدراسة مسائل أيِّ علم من توفُّر أمرين:

أولهما ـ معرفة موضوع العلم، وتكوين تصوُّر صحيح عنه.

والثاني ـ أنه يجب في كلّ علم حقيقي (غير اعتباري) أن نكون على علم بوجود موضوعه، لكي لا تكون البحوث الدائرة حول محوره بلا أساس، فان لم يكن وجود الموضوع بديهيّاً، فلابد من إثباته بوصفه أحد المبادئ التصديقية للعلم، ويتمّ هذا عادة في علم آخر، ويحتاج الى البحوث الفلسفية.

ونحاول الآن أن نتعرّف موضوعَ الفلسفة نفسها من حيث التصوّر والتصديق.

بناءً على ما تقدم من تعريف الفلسفة، فإن موضوعها هو (الموجود المطلق)، أو (الموجود بما هو موجود)، ومفهوم الوجود من اكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من الموجودات بداهة، فهو ليس بحاجة الى تعريف، بل لا يمكن تعريفه، فحاله حال مفهوم (العلم)، الذي تقدّم أنه لا يوجد مفهوم أوضح منه لكي يكون مبيّناً لمعناه.

ومن الشواهد على بداهة مفهوم الوجود: أنَّ المعلومات الحضورية تنعكس

في الذهن بصورة قضايا من الهليّات البسيطة التي محمولها (موجود)، ويقوم الذهن بهذه المهمة بالنسبة لأبسط المعلومات الحضورية، فلو لم يكن لدى الذهن مفهوم واضح عن الوجود والموجود، لما أمكنه القيام بمثل هذا النشاط.

وأمّا من حيثُ التصديقُ والاعتقاد بوجود موضوع الفلسفة، فقد تقدّم في مباحث نظرية المعرفة أن تحقق أصل (الوجود) بصورة كلية هو أمر ثابت بالبداهة، وليس بحاجة الى دليل، وأما إثبات الموجودات والواقعيات الجزئية، فهو مستند الى تطبيق مبدأ العليّة.

وتوضيح ذلك: أنَّ بداهة ثبوت الواقع بنحوٍ كلّي تتشكل أولاً في مورد الوجدانيات التي تُنال بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ، ثم ينتزع مفهوم (الوجود) و(الواقع) من موضوعاتها، فتظهر بصورة (قضية مهملة) دالة على أصل الواقع، وبهذا يثبت أصل الواقع العيني إجمالاً بصورة قضيّة بديهيّة.

واذا كان منشأ الاعتقاد بأصل ثبوت الواقع العيني هو العلم الحضوري بالواقعيات الوجدانية، فبناءً عليه لا يمكن إثبات الواقع الخارجي للإدراكات الجزئية، ومن جملتها إدراك الواقعيات المادية بنفس الطريقة؛ ذلك لأن هذه الواقعيات ليست من الأمور الوجدانية المعلومة بالعلم الحضوري، وإنّما يتمُّ اثبات الواقع الموضوعي للإدراكات الجزئية استناداً الى مبدأ العليّة، بأن يقال مثلاً: إنَّ هذه الظاهرة الإدراكية (احتراق اليد عند مسّها النار) معلولة لعلّة معيّنة، وهذه العلّة إمّا أنْ تكون هي النفس (أنا المدرِك)، أو شيئاً آخر خارجاً عنها، وبما أنني لم أوجدها؛ لأنني لا أريد ان تحترق يدي، فلابد أن تكون علتها شيئاً خارجياً مستقلاً عن النفس.

● وحدة مفهوم الوجود

ونحاول في هذه النقطة تعرّف الاجابة عن هذا السؤال: هل أنَّ (الوجود)

يُحمل بمعنىً واحدٍ على جميع الموجودات أم لا؟ وبحسب الاصطلاح: هل الوجود مشترك معنويّ، أم له معانٍ متعددة، وهو من قبيل المشتركات اللفظية؟

ومنشأ هذا البحث ما توهمه بعض المتكلمين من أنَّ الوجود بالمعنىٰ الذي يُنسب الى المخلوقات، لا يمكن نسبته الى الله تعالىٰ، ومن هنا ذهب بعضٌ الى أنَّ الوجود عندما ينسب الى شيء، فانه يصبح بمعنىٰ ذلك الشيء، وزعم بعض آخر أنَّ للوجود معنيين: أحدهما مختص بالله تعالى، والآخر مشترك بين جميع المخلوقات.

ومنشأ هذا التوهّم هو الخلط بين خصائص المفهوم والمصداق، فإنَّ الذي لا يقاس بالمخلوقات في مورد الله سبحانه، إنما هو مصداق الوجود، وليس مفهومه، واختلاف المصاديق لا يؤدّي الى الاختلاف في المفهوم.

ويمكن إرجاع هذا التوهم الى الخلط بين المفاهيم الماهوية والفلسفية، وبيان ذلك: أن وحدة المفهوم إنما تكون علامة على الماهية المشتركة بين المصاديق إذا كان المفهوم ماهويّاً، ومفهوم الوجود ليس كذلك، بل هو من المفاهيم الفلسفية، ووحدته تكون علامة علىٰ وحدة الحيثيّة التي يلحظها العقل في مقام انتزاعه، وهي: حيثيّة طرد العدم.

وقد تقدّم الفلاسفة المسلمون بأدلة متعددة لردّ التوهم المذكور بكلا شقيّه، أما الشّق الأول، فردّه: لو كان للوجود نفس معنىٰ الموضوع الذي يحمل عليه، لزم أن يعود الحمل في الهليّات البسيطة، الذي هو من قبيل الحمل الشايع، الى الحمل الأولي والبديهي، ولزم أيضاً أن تكون معرفة الموضوع والمحمول فيها واحدة، بحيث إذا لم يفهم أحدٌ معنىٰ الموضوع، فانه لا يفهم أيضاً معنىٰ المحمول، وهذا اللازم واضح البطلان.

وأما الشّق الثاني، فردّه: لو كان معنىٰ الوجود المستعمل في مورد الله تعالىٰ،

غيرَ معناه في الممكنات ، لزم أن ينطبق نقيض معنىٰ كلّ منهما على الآخر ؛ ذلك لأنه ليس هناك شيء لا يصدق عليه أحد النقيضين ، ونقيض معنىٰ الوجود في الممكنات هو العدم ، فاذا لم ينسب الوجود ـ بهذا المعنىٰ المقابل للعدم ـ الى الله ، فلابد من نسبة نقيضه وهو (العدم) لله تعالىٰ ، فيكون الوجود المنسوب اليه أحد مصاديق العدم ، وبطلانه واضح.

فلا شكَّ إذن في أن كلمة (الوجود) تحمل على جميع الأشياء بمعنىً واحد، ولا يلزم من وحدة مفهوم الوجود أن تكون جميع الموجودات ذات ماهية واحدة.

● المفهوم الاسمي والمفهوم الحرفي للوجود

نتحدث هنا عن اشتراك مفهوم (الوجود) بين المعنىٰ الاسمي المستقل ، والمعنىٰ الحرفي الربطي ، وبيانه: أنه يُلحظ في القضيّة المنطقية ، مضافاً الى المفهومين الاسميين المستقلين (الموضوع والمحمول) مفهوم آخر هو الرابط بينهما ، وهذا المفهوم من قبيل المعاني الحرفية ، ليس قابلاً للتصور مستقلاً ، بل لابد من إدراك معناه ضمن الجملة ، والمنطقيون يطلقون على هذا المعنىٰ الحرفي اسم (الوجود الربطي أو الرابط) في مقابل المعنىٰ الاسمي الذي يمكن جعله محمولاً ، ولهذا يسمّونه بـ (الوجود المحمولي).

وقد صرّح صدر المتألهين بأن استعمال كلمة (الوجود) في المعنىٰ الحرفي هو حسب اصطلاح خاص غير المعنىٰ المشهور والمصطلح عليه حيث يكون معنىً اسمياً ومستقلاً ، وعليه لابدَّ من اعتبار استعمال كلمة الوجود في هذين المعنيين من باب المشترك اللفظي.

إلّا أن هذه الملاحظة غابت عن البعض ، فاعتبر مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً مطلقاً ، بل حاول بعضهم إثبات الوجود العيني للرابط أيضاً.

والحق: أنَّ الوجود الرابط في القضايا لا يعني كون الوجود الرابط عينيّاً، وأنَّ الأحكام الفلسفية لا يمكن استنتاجها من الاحكام المنطقية، وقد وقع هنا خلط بين المفاهيم المنطقية والمفاهيم الفلسفية، أدّىٰ الى تعميم أحكام القضية المتعلقة بالمفاهيم الذهنية لتشمل المصاديق الخارجية، وبناءً علىٰ هذا الأساس انكر بعضهم وجود النسبة في القضايا الهليّة البسيطة، بسبب أنه لا يمكن تصور نسبة بين الشيء ووجوده.

ويلاحظ على ذلك: أنَّ وجود النسبة في أيّة قضية تحكي أمراً بسيطاً، لا يستلزم الوجود الخارجي للنسبة في مصداقها، بل لا يمكن اساساً اعتبار النسبة من الأمور العينيّة الخارجية، وغاية ما يمكن قوله: إن النسبة في الهليات البسيطة علامة على وحدة مصداق الموضوع والمحمول، وفي الهليّات المركبة علامة على الاتحاد العيني بينهما.

● الوجود والموجود

يلاحظ: أنَّ كلمة (الوجود) ـ وهي مصدر اشتقاق كلمة (الموجود) ـ هي مصدرٌ يتضمن معنىٰ (الحدَث)، وينسب إمّا الى الفاعل أو الى المفعول، كما أن كلمة (الموجود) اسم مفعول يتضمن معنىٰ وقوع الفعل على الذات.

والالفاظ التي تستعمل في اللغة العربية بصورة مصدر، تُجَرَّد أحياناً من معنىٰ النسبة الى الفاعل أو المفعول، وتستعمل بصورة اسم مصدر، فتدل علىٰ أصل الحدث، وعليه فالوجود أيضاً يمكن أن يكون له معنىٰ اسم المصدر.

وان الألفاظ الدالة على الحَدَث لا يمكن حملها على الذوات مباشرة، فمثلاً لا يمكن حمل (المشي) الذي هو مصدر على شيء أو شخص، بل لابد من أخذ مشتق منه كـ (الماشي) لجعله محمولاً، أو إضافة المصدر الى لفظ يتضمن معنى

المشتق مثل (ذو)، كأن يقال: علي ذو شجاعة.

والقسم الأول يسمىٰ اصطلاحاً بـ (حمل هو هو) كحمل (الحيوان) على (الانسان)؛ والقسم الثاني يسمّىٰ بـ (حمل ذي هو) كحمل (الحياة) على الانسان.

وكما يلاحظ فان هذه البحوث تتعلق بقواعد اللغة، وهي اعتبارية تختلف باختلاف اللغات، ولكن لمّا كانت علاقة اللفظ بالمعنىٰ قد تؤدّي الى اشتباهات في الدراسات الفلسفية، كان لابد من التنبيه على أن استعمال كلمتي (الوجود) و(الموجود) في البحوث الفلسفية لا يتضمن تلك الخصائص اللغوية، بل إن الإلتفات الى تلك الخصائص قد يُضلل الذهن عن إدراك المعاني المقصودة في البحث الفلسفي.

فالفلاسفة حينما يستعملون كلمة (الوجود) لا يقصدون منها المعنىٰ المصدري الدال على الحدث، وعندما يستعملون كلمة (الموجود) لا يقصدون المعنىٰ المشتق واسم المفعول.

فمثلاً عندما يقولون: إنَّ الله تعالىٰ وجود محض، لا يريدون بهذا التعبير معنىٰ (الحدث) والنسبة الىٰ فاعل أو مفعول، أو معنى الكيفيّة ونسبتها الى الذات، ولا يَصحّ الاشكال عليهم بأنه كيف تطلقون لفظ (الوجود) على الله سبحانه، مع أنه لا يجوز حمل المصدر علىٰ الذات؟

وحينما يستعملون كلمة (الموجود) لوصف جميع الواقعيّات بحيث تشمل واجب الوجود وممكن الوجود، لا يفهم من الكلمة معنىٰ اسم المفعول، ولا يمكن الاستدلال ـ بناءً على ذلك ـ بأن مقتضىٰ اسم المفعول أن يكون له فاعل، إذن واجب الوجود أيضاً له فاعل.

وكذلك لا يصح أنْ يقال: إنَّ كلمة (الموجود) لمّا كان لها مثل هذه الدلالة، إذن لا يصح استعمالها بالنسبة لواجب الوجود، فلا يجوز القول: إنَّ الله موجود.

ومنه يتبيّن: أنَّ الدراسات اللغوية لا مجال لها في الفلسفة، واقحامها فيها لا ينتج سوى الانحراف في التفكير، فلابد من الالتفات بدقة للمعاني الاصطلاحية للكلمات، وتشخيص الموارد التي لا تتفق فيها هذه المعاني الاصطلاحية مع المعاني اللغوية والعرفية أو اصطلاحات سائر العلوم، لكي لا يحصل خلط أو اشتباه.

والحاصل: إن المفهوم الفلسفي للوجود يساوي مطلق الواقع، وهو المقابل للعدم، وحسب الاصطلاح هو نقيض العدم، ولهذا فهو يشمل الذات الالهية المقدسة، والواقعيات المجردة والمادية، الجواهر منها والأعراض، والذوات والحالات.

وهذه الواقعيّات العينية عندما تنعكس في الذهن بصورة قضيّة، فانه يؤخذ منها على الأقل مفهومان إسميّان، يحتل أحدهما طرف الموضوع، ويكون عادة من المفاهيم الماهوية، ويحتل الآخر الذي هو مفهوم (موجود) طرف المحمول، وهو من المفاهيم الفلسفية، وكونه محمولاً يقتضي أن يكون مشتقاً.

(٣٣) الوجود والماهيّة

● الارتباط بين مسائل الوجود والماهيّة

تقدّم أنَّ الواقع العينيَّ ينعكس في الذهن بصورة قضيةٍ تسمىٰ بـ (الهليَّة البسيطة)، وهي تتكون في الأقل من مفهومين اسميين مستقلين، أحدهما الذي يقع في طرف الموضوع (مفهوم ماهوي)، ويمكن اعتباره قالباً مفهوميّاً لحدود الموجود العيني، والآخر الذي يقع في طرف المحمول هو مفهوم (موجود)، وهو من (المعقولات الفلسفية)، ويدل على تحقق مصداق تلك الماهية، وبهذه الصورة يؤخذ مفهومان مختلفان من حقيقة واحدة بسيطة، لكلٍّ منهما احكام وميزات خاصة.

● كيفية تعرُّف الذهن مفهومَ الماهيّة

أما بالنسبة لظهور المفاهيم الماهوية في الذهن، فهناك آراء مختلفة بشأنه، تعرَّفنا قسماً منها في بحث نظرية المعرفة، وذهبنا الى تصحيح الرأي الذي يفسّر وجود هذه المفاهيم في الذهن بأنَّ هناك قوة ذهنية خاصة تسمىٰ (العقل) هي

التي تنتزع هذه المفاهيم من المدركات الخاصة بصورة ذاتية ، وتتصف هذه المفاهيم بالكلية وقابلية الانطباق على مصاديق لا عدَّ لها ، إلاَّ أن المشهور بين الفلاسفة هو الرأي الذي طرحه المشاؤون ، وهو: ان إدراك الماهيّات يحصل عن طريق تجريد المدركات الخاصّة من عوارضها المشخِّصة.

وخلاصة رأيهم: إننا عندما نقارن عدة أفراد من الانسان ـ مثلاً ـ مع بعضها ، نجد أنَّ هذه الأفراد رغم اختلافها في الطول واللون والذكاء وسائر الأوصاف الخاصة ، تشترك جميعاً في حقيقة واحدة تكون منشأ لآثار مشتركة بينها ، والصفات الخاصّة بكل فرد هي في الواقع مشخصات ذلك الفرد التي تميّزه عن سائر الأفراد ، والذهن يحصل على المفهوم الكلّي للانسان بوساطة حذف المشخصات الفردية ، ويسمّىٰ هذا المفهوم الكلّي بماهية أفراد الانسان.

وعليه: فالماهية تكون في الخارج مخلوطة دائماً بالخصائص المؤدية الى تشخُّصها ، والعقل وحده الذي يستطيع تجريدها من جميع عوارضها المشخِّصة ، وادراك (الماهية) الصرفة المجردة من الخصوصيّات.

إذن ما يدرك بعد التجريد إنما هو أمر مقرون في الخارج بالخصوصيات الفردية والعوارض المشخِّصة ، ويتعدد ويتكثر بكثرة العوارض ، ولكنه بعد أن يجرّده العقل ، لا يكون قابلاً للتعدد ، ومن هنا قالوا: (صرف الشيء لا يثنّىٰ ولا يتكرر).

ولكن هذا الرأي لا يخلو من إشكال ؛ إذ يرد عليه:

أولاً ـ كيف يتم التجريد وانتزاع الماهيّة من الأنواع المنحصرة بفرد واحد.

ثانياً ـ إنَّ العوارض نفسَها لها ماهيّات بحسب رأيهم ، فكيف يمكن إدراك هذه الماهيّات ، مع عدم إمكان القول بأنه يوجد لكلّ أمر عرضي عوارض مشخِّصة له ، وبتجريده عنها نحصل على ماهيته الكلية؟

فالحق: أن المفهوم الماهوي إدراك إنفعالي يحصل للعقل ، ويكفي في

حصوله تقدم إدراك شخصي واحد فحسب ، كما أنَّ الادراك الخيالي أيضاً إدراك انفعالي خاص يتحقق بعد إدراك حسّي واحد في قوّة الخيال ، فمَثلاً عندما ترى أعيننا لوناً أبيض ، فإن صورته الخيالية تنعكس في قوة الخيال ، ومفهومه الكلي ينعكس في العقل ، ويعبَّر عنه بـ (ماهية البياض) ، ومثل هذا يجري في سائر المدركات الحسيّة والشخصيّة.

● كيفيةُ تعرُّف الذهنِ مفهومَ الوجود

وأما بالنسبة لمفهوم (الوجود) أو (الموجود) فقد اكتفى الفلاسفة القدماء بالقول: إنّه من المفاهيم العقلية البديهية ، ولم يتعرضوا لكيفية حصول الذهن على هذا المفهوم ، وفي هذا العصر حاول العلامة الطباطبائي ﷺ بيان ذلك بما حاصله:

إن الانسان يُدرك ـ في البَدْءِ ـ بالعلم الحضوري الوجود الرابط في القضايا ، وهذا الادراك في الواقع فعل نفسيّ ، يأخذ الذهن منه مفهوماً حرفياً ، ثمّ ينظر إلى هذا المفهوم بصورةٍ مستقلة وينتزع المفهوم الاسمي للوجود بقيد الإضافة (الوجود المضاف) ، ثم يقوم بحذف قيده فيدركه بشكل مطلق ، ففي جملة (علي عالم) مثلاً ، يأخذ الذهن أولاً معنى الوجود الرابط من حكم النفس بثبوت العلم لعلّي ، وهو معنىً حرفي لا يمكن تصوره الّا في ضمن الجملة ، ثم يُلاحظه بصورة مستقلة ، كما يلاحظ المعنى الحرفي لـ (من) مستقِلاً ويفسّره بـ (الابتداء) ، فيقول: كلمة (من) تدل على الابتداء ، وبهذه الصورة يحصل على معنى (ثبوت العلم لعليّ) ، وهو مفهوم إضافيّ يتضمن معنى النسبة ، ثم يحذف حيثية الاضافة والنسبة ، فيحصل على المعنى المستقل والمطلق لـ (الوجود).

وبالامكان تقديم بيان أبسط لتعرُّف الذهن على مفهوم الوجود وسائر المفاهيم الفلسفية ، وخلاصته:

عندما تشاهد النفس في ذاتها إحدىٰ الكيفيات النفسانية كالخوف مثلاً، فإنَّه بعد زوال هذه الكيفية تقوم النفس بالمقارنة بين حالتيها: حالة الخوف وحالة فقدانه، فيستعد الذهن لانتزاع مفهوم (وجود الخوف) من الحالة الأولى، ومفهوم (عدم الخوف) من الحالة الثانية، وبعد تجريدهما من قيد الاضافة والنسبة، يحصل على مفهومي (الوجود) و(العدم) بصورة مطلقة.

وقد تقدم أنَّ هناك فروقاً بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية، من جملتها أنَّ الفئة الاولى تنعكس في الذهن بشكل ذاتيّ، وأما الفئة الثانية، فانها تحتاج الى نشاط ذهني، ومقارنة وتحليل، وقد لاحظنا هنا كيف يتمكن الذهن بفضل المقارنة بين حالتين نفسانيتين من انتزاع هذين المفهومين المتقابلين، وهما: الوجود والعدم.

(٣٤) أحكام الماهية

● اعتبارات الماهية

تقدّم أنَّ ماهيّة كلِّ موجود في الخارج، تكون مخلوطة بالعوارض المشخِّصة، وأما الماهية الخالصة الصرفة فهي لا تتحقق الّا في الذهن.

وعليه فهناك اعتباران للماهية:

أحدهما: الماهية المقيَّدة أو المخلوطة التي تتحقق في الخارج.

والآخر: الماهيّة المجردة التي يمكن تصورها في الذهن فحسب.

ويسمى الأول بـ(اعتبار الماهية بشرط شيء)، ويسمّى الثاني بـ(اعتبار الماهيّة بشرط لا)، ومَقْسَم هذين الاعتبارين هو اعتبار ثالث للماهية يطلقون عليه اسم (اعتبار الماهية لا بشرط)، وهذا الأخير لم تلحظ فيه الحيثية الخارجية والاختلاط بالعوارض، ولا الحيثية الذهنية والخلو من العوارض، ويسمّونه أيضاً بـ(الكلّي الطبيعي).

وهم يعتقدون أنَّ الكلّي الطبيعي لمّا كان خالياً من قيد الاختلاط وقيد التجريد، فانه يجتمع مع كلا الاعتبارين، أي أنه موجود في الخارج مع الماهية

المقيّدة، وموجود في الذهن مع الماهية المجردة، ومن هنا فانهم يقولون: (الماهية من حيث هي ليست الّا هي؛ لا موجودة ولا معدومة، لا كلية ولا جزئية).

والمراد بذلك: أننا اذا لاحظنا ذات الماهية مع قطع النظر عن أيّة حيثية أخرىٰ، فسوف نجد مفهوماً فحسب؛ لا يتضمن معنىٰ الوجود ولا معنىٰ العدم، ولا يستلزم معنىٰ كونه كلياً ولا معنىٰ كونه جزئياً،ولهذا فإنه يتصف تارة بالوجود، وأخرىٰ بالعدم، ويتصف تارة بكونه كليّاً، واخرىٰ بكونه جزئياً، وكلها صفات خارجة عن ذاته، ولاجل ذلك تحمل عليه بالحمل الشائع، لا الذاتي؛ لعدم تحقق الوحدة المفهوميّة بينها وبينه.

والملاحظة التي يجب الإشارة اليها هنا هي: أنَّ اعتبارات الماهية أمر ذهني صرف، أي: أنها شيء اعتباري ليس له أيّ منشأ عيني وخارجي.

● الكليّ الطبيعي

أتضح ممّا تقدم أن الكلي الطبيعي هو: الاعتبار المقسمي اللا بشرط للماهية؛ إذ لم يلحظ فيه أي قيد، حتىٰ قيد التجريد والخلو من العوارض أو الوجود الخارجي، وكلمة (الكليّ) إشارة لاشتراكه بين الأفراد، وكلمة (الطبيعي) إحتراز من (الكلي المنطقي) و(الكلّي العقلي)؛ إذ يقصد من الأول نفس مفهوم (الكلي) الذي يعرض المفاهيم الاخرىٰ في الذهن، ويقصد من (الكلي العقلي) المفاهيم المعروضة، ومن جملتها الماهية المجردة التي هي (بشرط لا)؛ فانها تتحقق في ظرف العقل فحسب، وتكون المصداق الذهني لمفهوم الكليّ المنطقي.

والسؤال المطروح فلسفيّاً بشأن (الكليّ الطبيعي) هو: هل أنه موجود في الخارج أيضاً، أم أنَّ وجوده منحصر في مجال الذهن؟

ذهب بعض الى وجود الكلي الطبيعي خارجاً، واستدلوا لذلك بأن الكليّ

الطبيعي هو المقسم للإعتبارين الآخرين للماهية، وهما: اعتبار الاختلاط واعتبار التجريد، وكونه مقسماً لهما يقتضي أنه موجود ضمن كلّ واحد من قسميه، فيكون موجوداً في الماهية العقلية المجردة، وفي الماهية المخلوطة، ولما كان ظرف وجود الماهية المخلوطة هو الخارج، فعليهُ لا بد أن يكون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج أيضاً.

ويلاحظ على ذلك: أن صحة هذا الاستدلال تتوقف على كون التعبير بـ(الماهية المخلوطة) تعبيراً حقيقياً خالياً من المسامحة، بنحو يكون الموجود الخارجي مخلوطاً من الماهية المعروضة ومن العوارض المشخصة، أو مركباً من الماهية والوجود، ولكن هذا الأمر ليس قابلاً للإثبات، وسوف نتناول هذه النقطة بتوضيح اكثر في الدروس المقبلة.

وقد أشكل على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج بأنه ينافي ما تقدم من أن أيّ موجود خارجي لا يتحقق بوصف الكلية، وعليه كيف يمكن التسليم بوجود شيء في الخارج يسمّى (الكلي الطبيعي)؟

ولأجل ذلك صرح المحققون من القائلين بوجود الكلي الطبيعي، بأنهم لا يقصدون أنّ له وجوداً مستقلاً ومنحازاً عن الأفراد، وانما يقصدون أنه يوجد بوجود أفراده، وبعبارة أخرى: إنّ الكلي الطبيعي لا يتحقق بوصف الكلية في ظرف الخارج، وانما الموجود في ظرف الخارج أمر مشترك بين الأفراد، وهو بعينه يتحقق في الذهن أيضاً، وهنا يتصف بالكلية.

● علّة تشخّص الماهية

علمنا أن الكلّي الطبيعي هو نفس الماهية مأخوذة لا بشرط، أي: لم يلحظ فيها أيّ قيد، ولكنها تقبل الاجتماع مع أيّ قيد أو شرط، ولهذا فهي تجتمع في

الذهن مع الماهية المجردة التي هي بشرط لا، وتتصف بالكليّة، وتجتمع في الخارج مع الماهية المخلوطة وتتصف بالجزئية.

ومن الواضح: أنَّ اجتماع الكلّي الطبيعي مع الماهية المجردة أو الماهية المخلوطة ليس معناه: أنَّ هناك ماهيتين مستقلتين تجتمعان أو تدغم إحداهما في الأخرى، وانما المقصود هو اجتماع اعتبارين، أي: عندما تتقرر الماهية في الذهن فإنَّ العقل يستطيع أن يلاحظها بشكلين، أحدهما: أن يلتفت الى أصل المفهوم من دون أن يلاحظ حيثية خلوّه من العوارض المشخِّصة، وهذا هو نفسه الاعتبار اللابشرطي والكلّي الطبيعي، والآخر: أن يلاحظ معه حيثيّة تجرده من العوارض أيضاً، وهذا هو نفسه اعتبار الماهية بشرط لا.

كما أن الذهن يستطيع أن يلاحظ الماهية في الخارج بشكلين أيضاً:

أولهما: أن ينظر الى أصل الماهية المشتركة بين الذهن والخارج، وهذا هو الاعتبار اللابشرطي والكلي الطبيعي.

وثانيهما: أن ينظر الى حيثيّة اختلاطها بالعوارض، وهذا هو اعتبار التقيّد والماهية بشرط شيء.

والسؤال الآن: ما هو الشيء الذي يؤدي الى اتصاف الكليّ الطبيعي بالجزئية، مع أنه ذاتاً لا يقتضي مثل هذا الوصف؟ وبعبارة أخرى: ما هو ملاك تشخّص الماهية؟

وقد أجيب عن هذا السؤال بأن الموجب لاتصاف الماهية بالجزئية والتشخص هو اختلاطها بالعوارض المشخِّصة الذي هو من لوازم الماهية الموجودة في الخارج، كما أنَّ الموجب لاتصاف الماهية بالكلية هو خلوّها من هذه العوارض، وهو من لوازم الماهية الموجودة في الذهن.

وهذا الجواب ليس صحيحاً؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أننا نسأل عن ماهية كل واحد من تلك العوارض بأنه ما هو الشيء الموجب لجزئيته وتشخّصة حتىٰ يكون سبباً في تشخّص الماهية المعروضة له؟

ثانياً: أن لازم هذا الجواب أن الماهية الذهنية إذا اقترنت بالعوارض تصبح جزئية، والماهية الخارجية اذا جُرِّدت من العوارض تصبح كلية، وهذا ممّا لا يمكن قبوله؛ وذلك لأنَّ الكلية مفهوم عقلي يعني: قابلية الانطباق على مصاديق متعددة، وهذا أمر لا يمكن سلبة عنه بالاقتران بالعوارض، والموجود الخارجي أيضاً اذا فرض مجرداً من العوارض، لا يكتسب قابلية الصدق على أفراد عديدة، فإنَّ الذين يعتبرون وجود المجردات خالياً من العوارض لا يستطيعون القول: إنها كلية؛ وذلك لأنها لا توجد فيها خاصّة الحكاية عن أفراد متعددين.

والجواب الصحيح هو ما طرحه الفارابي حلّاً لمسألة ملاك تشخص الماهية، وخلاصته: أنَّ التشخص لازم ذاتي للوجود، وأنَّ الماهية لا تتعيّن الّا في ظل الوجود، أي: إن الماهية من جهة كونها مفهوماً كلياً وقابلاً للصدق على أفراد متعددين، لا تتشخص ولا تتعين إطلاقاً وان انحصرت في فرد بواسطة إضافة عشرات القيود اليها، وذلك لأنَّ العقل لا يرىٰ عندئذٍ من المستحيل صدق ذلك المفهوم المقيّد على أفراد متعددين مفترضين، وان كان لا يوجد له في الخارج سوىٰ فرد واحد.

واذن فليس من الصحيح البحث عن ملاك التشخّص في انضمام واقتران الماهيّات الأُخرىٰ، وانّما الوجود العيني هو المتشخص الذي ليس له قابلية الصدقِ ذاتاً على أي موجود آخر، وأساساً فإن الصدق والحمل هما من خصائص المفاهيم.

والحاصل: أن الوجود هو المتشخص ذاتاً، وكلّ ماهية تتصف بالجزئية والتشخص، فذلك بلحاظ اتحادها بالوجود.

ولعلّ جواب الفارابي هذا أوّل بذرة للقول بـ (أصالة الوجود)، نمت تدريجيّاً حتىٰ ظهرت في زمن صدر المتألهين بصورة مسألة مستقلة وأساسية في الحكمة المتعالية.

(٣٥) أصالة الوجود

إن أوّل مسألة تطرح بعد الانتهاء من البحث عن مفهوم الوجود، هي: هل لهذا المفهوم مصداق، أم أنه من قبيل بعض المفاهيم التي لا واقعية لها كمفهوم شريك الباري واجتماع النقيضين؟

وهذا هو البحث المعنون بـ (أصالة الوجود)، وعادة ما يطرح بهذه الصورة وهي: هل الوجود أصيل والماهية اعتبارية، أم أنّ الماهية هي الأصيلة والوجود اعتباري؟

ويستمد هذا البحث أهميته من توقف حلٍّ كثير من المسائل الفلسفية على إثبات أصالة الوجود، وأن كلّ طرق الحلّ التي تقترح على أساس القول بأصالة الماهية تنتهي الى طريق مسدود، وقد لاحظنا ذلك في مسألة تشخّص الماهية وأنها لا يوجد لها حلّ صحيح بناءً على أصالة الماهية.

ونشير هنا الى مسألتين فلسفيتين مهمتين، تشكل كلّ منهما أساساً لحلّ مسائل فلسفية أخرى، وهما:

أولاً ـ مسألة العليّة وحقيقة علاقة المعلول بالعلّة، فان نتيجتها على أساس

أصالة الوجود هي: عدم استقلال المعلول عن علته المانحة لوجوده ، ويتفرع على هذا حلّ كثير من المسائل المهمة ، من قبيل نفي الجبر والتفويض ، وإثبات التوحيد الأفعالي.

وثانياً ـ مسألة الحركة الجوهرية الاشتدادية والتكاملية ، فان بيانها متوقف أيضاً على التسليم بأصالة الوجود ، وسوف يأتي تفصيل ذلك كلّه في محلّه.

ويحسن أن نمهّد للبحث بتوضيح معاني الألفاظ الواردة في المسألة ، وهي: الوجود ، الماهية ، الأصالة ، الاعتبار.

● الوجود

يطلق (الوجود) تارة ويراد به المعنىٰ الحرفي الذي يكون رابطاً في القضايا ، ومن الواضح: أنَّ هذا المفهوم ليس قابلاً للتصور مستقلاً ، كما هو الحال في جميع المعاني الحرفية ، وانما يدرك معناه ضمن معنىٰ الجملة ككل ، ويسمّىٰ بـ (الوجود الرابط).

ويطلق تارة أخرى ، ويراد به ذلك المفهوم البديهي الذي تقدّم الكلام عليه.

ويطلق ثالثة ويراد به نفس الحقيقة العينية التي يتألف منها الواقع الخارجي ، والتي نحكي عنها بالمفهوم العام البديهي.

ومورد البحث ومحل النزاع هو الوجود بمعناه الثالث.

● الماهية

تستعمل هذه الكلمة في الفلسفة بمعنيين أحدهما أعمّ من الآخر ، وهم يعرّفون المعنىٰ الاصطلاحي الأخصّ بأنه: (ما يقال في جواب ما هو) ، وهذا المعنىٰ هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوراً تاماً ، أو: هو قالب

ذهنيّ كليّ للموجودات العينية ، أو الحد العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة ، ومن الطبيعي أنها لا تستعمل بهذا المعنىٰ إلّا في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية ، والتي لها حدود وجودية خاصة تنعكس في الذهن بشكل معقولات أولىٰ ، أو (مفاهيم ماهويّة) ، وأما الحقائق الوجودية التي لا حدَّ لها مثل (الواجب) تعالىٰ ، فانها ليست لها ماهية بالمعنىٰ الأخص.

واما المعنىٰ الاصطلاحي الأعم للماهية ، فيعرفونه بأنه: (ما به الشيء هو هو) ، أي: ما به يتحقق الشيء ، وهي بهذا الاصطلاح تكون شاملة للماهية بالمعنىٰ الأخصّ ، وللموجودات التي لا ماهيّة لها بالمعنىٰ الأوّل كالذات الالهية المقدسة وللعدم ، وبالنسبة لهذا الاصطلاح يقولون بالنسبة لله تعالىٰ: (الحق ماهيته إنيته) ، أي: أن ماهيّة الله هي وجوده.

والمقصود من كلمة (الماهية) في مورد البحث هو الاصطلاح الأول ، ولكن ليس مفهوم هذه الكلمة ، أو الماهية بالحمل الأولي ، بل مصداق هذا المفهوم ، كالانسان والماء والنار ، أي: الماهية بالحمل الشايع.

● الأصالة والاعتبار

تطلق الأصالة والاعتبار فلسفياً على معانٍ متعددة ، والمراد منهما هنا: أننا بعد أن آمنّا بأن هناك حقيقة وواقعاً وراء وجودنا الخاص ، نطرح هذا السؤال: هل هذه الواقعية هي مصداق الوجود أو الماهية؟

فإن قلنا: إنَّ هذه الواقعية هي مصداق لمفهوم الوجود أوّلاً وبالذات ، فهذا معناه: أنَّ الوجود هو الأصيل ، فيكون هو المنشأ لهذه الآثار الخارجية المترتبة على ذلك الوجود الخاص ، وهذا هو معنىٰ (الاصالة) ، ويقابلها (الاعتبار) ، ومعناه: ان مفهوم الوجود ليس له مصداق في الواقع العيني ، فلا يكون هو المنشأ للآثار

الخارجية.

فإذن معنى (الأصيل) هو الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون منشأ للآثار، بخلاف (الاعتباري)؛ فانه ليس كذلك.

● بيان محلّ النزاع

ولتقرير محل النزاع نقول: إن الواقع العيني ينعكس في الذهن بصورة قضية هليّة بسيطة موضوعها مفهوم ماهوي (كالانسان)، ومحمولها مفهوم فلسفي هو (الوجود) الذي يحمل حمل اشتقاق على الموضوع، فيظهر بصورة (الانسان موجود)، ومن الطبيعي أنَّ كلّ واحد منهما قابل للحمل الحقيقي على الواقع العيني، فيمكن القول: (هذا الشخص الخارجي إنسان)، كما يمكن القول: (هذا الشخص الخارجي وجود)، ومن هنا يطرح هذا السؤال: هل الواقع العيني مصداق للمفهوم الماهوي، فيكون هو منشأ الآثار التي تترتب عليه خارجاً، واما المفهوم الفلسفي وهو (الوجود) فانه يحمل على الخارج بواسطة المفهوم الماهوي، ومن هنا يتصف بالفرعية والثانوية، أم أنَّ الواقع العيني هو مصداق لمفهوم (الوجود)، والمفهوم الماهوي ليس الّا انعكاساً ذهنياً لحدود الواقع، وقالباً ذهنياً للوجود العيني، فيكون هو المتصف بالفرعية والثانوية؟

فاذا اخترنا الشق الأوّل، وقلنا: إن الواقع العيني هو المصداق الذاتي ـ وبلا واسطة ـ للماهية، كنّا من القائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، وان اخترنا الشق الثاني، وقلنا: إن الواقع العيني هو المصداق بالذات ـ وبلا واسطة ـ لمفهوم الوجود، كنا من القائلين بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وسوف نتعرض في البحث التالي لبيان الأدلة على أصالة الوجود، واعتبارية الماهية.

(٣٦) أدلة أصالة الوجود

هناك أدلة متعددة على أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، نستعرض هنا ثلاثة منها.

الدليل الأول ـ تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم:

وهذا الدليل يتركب من مقدمتين:

الأولى ـ أنَّ الوجود والعدم أمران خارجان عن ذات الماهيّة، وأنّها في ذاتها متساوية النسبة لكلّ منهما، فيمكن أن تكون موجودة، ويمكن أن تكون معدومة.

وبيان ذلك: أننا إذا لاحظنا أيّة ماهية، وجدنا أنَّ هناك أموراً ذاتية لها داخلة في معناها، كالجسمية والحيوانية بالنسبة لماهية الانسان، وأنَّ هناك أموراً خارجة عنها عارضة عليها كالبياض والسواد بالنسبة لماهية الجسم.

وخاصّية الأمور الأولى أنها اذا حملت على الذات استحال حمل نقيضها عليها، بخلاف الأمور الثانية؛ فانها تحمل هي ونقيضها على الذات، فلا يمكن أن يقال ـ مثلاً ـ: الانسان يمكن أن يكون حيواناً، ويمكن أن لا يكون؛ لأنَّ الانسان حيوان بالضرورة، وهذا بخلاف حمل البياض على الجسم؛ فان الجسم وإن كان

بحسب الواقع إمّا أبيض او لا ، الّا أنه متساوي النسبة اليهما.

والوجود والعدم بالنسبة الى الماهية من قبيل الفئة الثانية ، فانهما خارجان عن ذات الماهية ؛ إذ لو كان الوجود ذاتياً للماهية لاستحال حمل العدم عليها ، وكذلك الأمر بالنسبة للعدم ، وعليه فلا الوجود جزء من الماهية مقوّم لها ، ولا العدم ، وهذا ما يعبّر عنه باستواء نسبتها اليهما معاً ، ومن هنا ، فاذا تحققت علّة وجود الماهية ، اتصفت بانها موجودة ، واذا لم تتحقق علة وجودها اتصفت بأنها معدومة.

والمقدمة الثانية ـ أننا نرىٰ أنَّ مفهوم الانسان ـ مثلاً ـ يحمل عليه أنه موجود ، وهذا يعني أنَّ الانسان خرج عن حدِّ الاستواء الى استحقاق حمل الوجود عليه ، وحينئذٍ نسأل: هل حصل شيء أخرجُ الماهية من حدِّ الاستواء وجعلها مستحقة لحمل الوجود عليها أم لا؟

فان لم يحصل شيء يخرجها من حدّ الاستواء ، ومع ذلك استحقت حمل الوجود عليها ، لزم من ذلك أن تكون من حيثُ هي مستحقةً لحمل الوجود عليها ، وهذا خلف ما ثبت من استوائها في ذاتها ، وهو الانقلاب المحال في الذات.

إذن لابد من حصول شيء يخرج الماهية من حدّ الاستواء لكي تستحق حمل الوجود عليها ، وبما أن هذا الشيء المخرج لا يمكن أن يكون هو الماهية ؛ لأنها متساوية النسبة ، فلابد أن يكون الوجود هو الذي يعطي الأصالة للماهية ، ويجعلها مستحقة لحمل الوجود عليها ، ومن هنا تكون منشئيّة الآثار للمخرج لا للخارج ، والمخرج هو الوجود.

الدليل الثاني ـ الماهيّات مثار الكثرة

وهذا الدليل يتألف من ثلاث مقدمات:

الأولىٰ ـ إن الماهية في مقام ذاتها ، ومع قطع النظر عمّا هو خارج عنها ، ليست إلّا نفس مقوماتها ، فاذا لوحظت ماهيّة مّا ، مع ماهية أخرىٰ مغايرة لها ، تكون الغيرية

لا محالة مستندة الى نفس ذاتيهما ، ومن هنا فإن الماهيّات هي منشأ التغاير والاختلاف.

الثانية ـ أن الحملَ هو الإتحادُ في جهةٍ والاختلافُ في جهة أخرى، فلابد ليصحَّ الحمل من توفر شرطين:

١ ـ التغاير بين الموضوع والمحمول ؛ لأنَّ الشيء الواحد من حيث هو واحد ، لو جعل موضوعاً فلا محمول له ، ولو جعل محمولاً فلا موضوع له.

٢ ـ أن يكون هناك نحوٌ من الاتحاد بين الموضوع والمحمول ؛ لأنَّ القضية حكم بالاتحاد ، والمتباينان من كلِّ جهة لا تحصل فيهما قضية ، فمثل: الانسان حجر ، قضية كاذبة ، فنحتاج إذن الى مناط وحدة لتصدق القضية ويصح الحمل.

الثالثة ـ أن تحقق الحمل ضروري.

وتأسيساً على ذلك نقول: إن جهة التغاير مؤمّنة بالماهيات ؛ لأنها مثار الكثرة والتغاير ، وإنما الكلام في جهة الاتحاد ، وهل هي الوجود أو الماهيّة؟ وبما أنَّ الماهية هي مثار المغايرة والاختلاف ، فلا يمكن أن تكون هي أيضاً ملاكاً للوحدة والاتحاد ، فيبقى الاحتمال الآخر ، وهو أن يكون الوجود هو ملاك الاتحاد ، فعندما نقول: الإنسانُ ضاحك ، فإنَّ الانسان مغاير للضاحك ماهيّة ، ولكنهما متحدان وجوداً ؛ بمعنى أنَّ المحمول موجود بعين وجود الموضوع.

وهذا دليل على كون الوجود أمراً أصيلاً حقيقياً ؛ إذ لو كانت الماهيّة أصيلة والوجود اعتبارياً ، لتحقق الركن الأول في الحمل وهو التغاير ، ولكن لا يتحقق الركن الثاني وهو الاتحاد ، وقد أشار السبزواري لهذا الدليل في منظومته بقوله:

لو لم يؤصَّلْ وحدةٌ ما حَصَلَت   إذ غيرُه مَثارُ كثرةٍ أتتْ

أي: لو لم يكن الوجود أصيلاً لما حصلت الوحدة ؛ لأنَّ غير الوجود (الماهيّة) هو مثار الكثرة.

الدليل الثالث ـ عدم ترتب الآثار على الماهيّة بالوجود الذهني.

وهذا الدليل يتألف من مقدمتين:

الأولى ـ إنَّ ارتباط الانسان بالوجود الخارجي إنّما يتمُّ عن طريق الماهيات، بمعنى انَّ الرابطة بين العالِم والمعلوم بالعَرَض هي رابطة ماهوية لا وجودية.

الثانية ـ إنَّ ماهيّة المعلوم بالذات (الصورة المدرَكة عن الواقع الخارجي) هي عين ماهية المعلوم بالعَرَض (الواقع العيني الذي تحكي الصورة عنه).

وعليه: فلو كانت الماهية أصيلة، وكان الوجود اعتبارياً، وتعقلنا مفهوم النار ـ مثلاً ـ للزم أن تتحقق في الذهن آثار النار الخارجية من الحرارة والإضاءة والاحراق، وذلك بسبب الوحدة والعينية ما بين الماهيتين الخارجية والذهنية، وبما أنَّ منشأ الآثار هو الماهية ـ بحسب الفرض ـ وقد حصلت في الذهن، فلابد أن تكون منشأ لنفس تلك الآثار التي كانت ثابتة لها وهي في الواقع الخارجي، والتالي باطل بالضرورة والوجدان، فتكون تلك الآثار للوجود لا للماهية، فيكون هو الأصيل.

فان قيل: إنَّ نفس الاشكال يرد على القول بأصالة الوجود أيضاً، فانه اذا كان أصيلاً ومنشأ للآثار، فانه لابد أن يكون في الذهن كذلك أيضاً، وهو خلاف الوجدان.

فالجواب: أنه سيأتي أنَّ الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب متعددة، ولها في كل مرتبة حكم وآثار مختصة بها، ومن الواضح: أنَّ الوجودَ الذهنيَّ والوجود الخارجيَّ مرتبتان من الوجود، لكلٍّ منهما آثاره الخاصة به، خلافاً للماهية؛ فإنه يستحيل فيها التشكيك، فلابد أن تكون آثارها واحدة في كلٍّ من الذهن والخارج.

● دفع شبهتين

تمسّك القائلون بأصالة الماهية بشبهات أهمُّها هاتان الشبهتان:

الأولى ـ لو كان الوجود أصيلاً وهو واقع عيني، للزم إمكان حمل مفهوم

(موجود) عليه، ومعنى هذا أنَّ للوجود وجوداً، إذن لابد أن نفرض لهذا الوجود أيضاً وجوداً عينيّاً آخر، وهو ايضاً يقع موضوعاً لـ(موجود)، وهكذا الى ما لا نهاية، ولازم ذلك أنَّ لكلّ موجود عدداً لا نهائياً من الوجود.

ومن هنا نفهم أنَّ الوجود أمر اعتباريّ، وتكرار حمل (موجود) عليه تابع لاعتبار الذهن.

والجواب: إن أساس هذه الشبهة هو الإستناد الى القواعد اللغوية؛ ذلك أن لفظ (موجود) لكونه مشتقاً، فهو يدلّ على ذاتٍ قد ثبت لها مبدأُ الاشتقاق (وجود)، ولازم ذلك تعدد الذات والمبدأ، إذن عندما يُحمل مفهوم (موجود) على الوجود العيني، فلابد من فرض ذات قد ثبت لها مبدأ الاشتقاق الذي هو أمر آخر، وهكذا.

ولكننا ذكرنا أنَّ المسائل الفلسفية لا يمكن حلُّها على أساس المسائل اللغوية، ومفهوم موجود في العرف الفلسفي علامة على التحقق العيني والخارجي فحسب، سواء أكانت حيثيةُ التحقق الخارجي في ظرف التحليل الذهني غيرَ حيثية موضوع القضية، أم كانت هي بنفسها، فمثلاً عندما يحمل مفهوم (موجود) على ماهيّة مّا، فإنه يُفيدُ أنَّ بين الموضوع والمحمول تعدداً وتغايراً، ولكنه عندما يحمل على ذات الوجود العيني، فإن معناه: كونُ الوجود الخارجي عينَ حيثية الموجودية والواقع ومنشأ انتزاع مفهوم (موجود)، لا أنه يوجد بوجود آخر.

الشبهة الثانية ـ لو كان الواقع العينيُّ مصداقاً بالذات للوجود، فمعناه: أنَّ أي واقع، فهو بالذات موجود، ولازم ذلك أن كل واقع خارجيّ هو واجبُ الوجود، مع أنَّ الموجود بالذات هو الله تعالى فحسب.

والجواب: إن هذه الشبهة ناشئة من الخلط بين اصطلاحين لكلمة (بالذات)؛ فإنَّ هذه الكلمة مشترك لفظي؛ إذ تستعمل أحياناً في مقابل (بالغير)، ومعناه: أنه لا توجد واسطة في الثبوت، فيقال عن الله تعالى: إنه موجود بالذات، أي: ليس بالغير،

وليس له علّة موجدة، فحمل موجود عليه ليس بحاجة الى واسطة في الثبوت.

وتستعمل أحياناً اخرى في مقابل (بالعَرَض)، ومعناه: أنَّ حملَ محمولٍ مّا ليس بحاجة الى واسطة في العروض، وان كان بحاجة الى واسطة في الثبوت، كما نقول ـ بناءً على أصالة الوجود ـ: إنَّ الواقع العيني مصداق بالذات للموجود، ولكنه مصداق بالعرض للماهية.

وحسب الاصطلاح الثاني يصبح وجود الله تعالى ـ الذي لا واسطة له في الثبوت وهو (بالذات) حسب الاصطلاح الاول ـ يصبح مصداقاً بالذات للوجود، وكذلك وجود بقية المخلوقات مع أنَّ لها علّة موجدة وواسطة في الثبوت، ومعناه: أن الموجودية صفة حقيقية لوجودها، وليست صفة لماهيتها؛ فإن الماهيّات تتصف بالموجودية بالعَرَض.

(٣٧) الوجود حقيقة واحدة مُشكّكة

إنَّ مسألة (وحدة الوجود) هي أهم مسألة تطرح بعد مسألة (أصالة الوجود)؛ فبعد أن أثبتنا تحقق الواقع العيني الخارجي، وأنه مصداق لمفهوم الوجود، وأنَّ الوجود هو الأصيل، وأمّا الماهية فهي أمر اعتباري، يقع البحث بين القائلين بأصالة الوجود، عن أنَّ حقيقة الوجود هل هي واحدة أم متكثرة؟

وقبل استعراض الأقوال في جواب هذه المسألة، لابد من بيان المراد من الألفاظ المستعملة في عنوانها وهي (حقيقة الوجود، الوحدة، التشكيك).

• حقيقة الوجود

تطلق هذه الكلمة في موارد متعددة:

فقد تطلق ويراد بها خصوص واجب الوجود سبحانه وتعالى.

وقد تطلق على الكُنه، فيقال: إنَّ حقيقة الوجود مجهولة، أي: كُنْهُه، وهذا ما ذكره السبزواري في منظومته بقوله عن الوجود:

مفهومُه مِن أعرفِ الأشياءِ   وكُـنْهُهُ فـي غـايةِ الخَـفاءِ

وقد تُطلق ويراد بها جميعُ مراتب الوجود، فتشمل الوجود الواجب والوجود الممكن بجميع مراتبه ونشآته.

والمراد من (حقيقة الوجود) هنا، هو هذا المعنىٰ الأخير.

● الوحدة

إنَّ الذهن عندما يواجه الواقع الخارجي، يجد أنه يظهر بمظاهر متعددة وأمور متكثرة ومتخالفة، من قبيل: (الانسان، الشجر، الحجر، الشمس)، وكلها يحمل عليها أنها (موجودة)، وهذه هي التي تسمّىٰ بـ(الماهيّات) التي تؤلّف الأجزاء المختصة في القضايا، ونتيجة ذلك: أن الأصل القائل: إنَّ هناك واقعية، يظهر في الذهن بنحوٍ آخر يتمثّل بأن هذه الواقعية متكثرة ومتعددة، ومن هنا يطرح هذا السؤال:

هل أنَّ هذه الكثرات التي تنعكس في الذهن عن العالم الخارجي أمور واقعية، أم هي توهّم محض، وأنَّ الذهن يُخطيءُ في ذلك، فلا توجد كثرة في الواقع الخارجي، بل هي من قبيل ما يراه الأحول؟

الاتجاه المشهور في جواب هذا السؤال هو: أنَّ الواقع الخارجيّ متعدد ومتكثر حقيقةً، ودليله: أنَّ النارَ في الحسّ غيرُ الماء، والنار تسخّنُ والماء يبرّد، والسخونة غير البرودة في الذات والحقيقة، واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدلُّ على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة، فتكون كثرتها حقيقية.

ولكن وقع الخلاف بينهم من جهة أخرىٰ، وهي: هل أنَّ هذه الوجودات والحقائق المتكثرة متباينة بتمام الذات، فلا ترجع الى جهةٍ وحدةٍ أصلاً، أم أنها وإن كانت متغايرة الّا أنها ترجع الى جهةٍ وحدةٍ، فيكون الوجود حقيقة واحدة في عين الكثرة؟

فالمراد بالوحدة في هذا البحث هو جهة الوحدة التي ترجع اليها الكثرة، دون أن تبطل تلك الكثرة بالرجوع الى هذه الوحدة.

● التشكيك

التشكيك في مصطلح المناطقة هو: عدم تساوي صدق المفهوم الكلّي على أفراده، وهو قسمان: عاميّ وخاصيّ، واساس هذه القسمة أنه لابد لتحقق التشكيك من توفر أربعة أمور، وهي: الكليّ المشكك، المصاديق التي ينطبق عليها ذلك الكليّ، حيثية الاشتراك بين المصاديق، حيثية الاختلاف بينها.

فان كانت جهة الاختلاف في شيء، وجهة الاشتراك في شيء آخر، فالتشكيك عاميّ، ومثاله صدق (الوجود) على الاب والابن، فان صدقه على الأب مقدَّم، وصدقه على الابن مؤخَّر، وهذا أحد أنحاء التشكيك، وهنا جهة الاشتراك هي الوجود، وجهة الاختلاف هي الزمان؛ لأنَّ زمان وجود الأب مقدّم على زمان وجود الابن، فما به الامتياز هو الزمان، وما به الاشتراك هو الوجود.

وان كانت جهة الامتياز عين جهة الاشتراك، فالتشكيك خاصيّ، وتوضيحه بمثالين:

أولهما: عرفيّ، وهو الضوء الحسّي؛ فان الضوء الشديد يختلف عن الضوء الضعيف بالشدة والضعف، ولكن لا بمعنى أنَّ الشدة في الشديد شيءٌ غير الضوء، ولا الضعف في الضعيف شيء غير الضوء، فما به الاشتراك هو الضوء، وما به الامتياز هو الضوء أيضاً.

وثانيهما: عقليّ، وهو مراتب العدد المختلفة، فان العدد اثنين يختلف عن العدد ثلاثة، باختلاف الآثار واللوازم المترتبة على كلّ منهما، فانَّ الاثنين زوج يقبل القسمة الى متساويين، والثلاثة فرد لا يقبل القسمة اليهما، ورغم اختلاف المرتبتين

يوجد بينهما إشتراك ؛ لأنَّ كلاً منهما عدد حقيقة ، فما به الاشتراك والاتفاق هو العددية ، وما به الامتياز والاختلاف هو العدد أيضاً.

● القول بكثرة الوجود

وهو المنسوب للمدرسة المشّائيّة ، وحاصله: أن الحقائق الوجودية متكثرة ومتباينة بتمام ذواتها ، وليست هناك جهة وحدة ترجع اليها هذه الكثرة الواقعية ؛ أجل إن هذه الحقائق ينتزع منها جميعاً مفهوم الوجود ، ويصدق عليها بالاشتراك المعنوي ، فكثرة الموجودات واقعية حقيقية ، ووحدتها ذهنية مفهوميّة.

والدليل على كثرة الموجودات واختلافها هو اختلاف آثارها ، والدليل على تباينها بتمام الذات هو بساطتها ، فلو لم تكن مختلفة بتمام ذواتها ، لزم تركبها ممّا به الاشتراك وما به الامتياز ، وهو خلف بساطتها ، فحال الحقائق الوجودية حال الأجناس العالية التي تتمايز فيما بينها بتمام ذواتها البسيطة.

ويلاحظ: أن هذا الدليل إنما ينفي كون الوجود حقيقة متواطئة ؛ نظراً لاختلاف آثار الموجودات ، ولكنه لا يثبت أن اختلافها بنحو التباين ، ولا ينفي وجود جهة وحدة ترجع اليها كثرة الموجودات.

● القول بأن حقيقة الوجود واحدة مشككة

وهو مختار مدرسة الحكمة المتعالية ، وبيانه: أننا نسلّم بأنَّ اختلاف الآثار في الواقع الخارجي يكشف عن اختلاف المؤثرات ، ونسلّم أيضاً بأن الوجودات الخارجية بسيطة ، إلّا أن هذا لا ينتج أنَّ هذه الموجودات ليس بينها جهة وحدة ترجع اليها الكثرة.

فإن قيل: لا يعقل أن تكون الموجودات كثيرة حقيقة وبسيطة حقيقةً ، ومع

ذلك ترجع الى جهة وحدة؛ لأن رجوعها يؤدّي الى تركبها المنافي لبساطتها، ولاجل ذلك التزم المشاؤون بعدم رجوع الكثرة خارجاً الى وحدة واقعية حقيقية.

فالجواب: إن منشأ هذا الإشكال هو توهُّم أنّ ما به امتياز الأشياء، لابد أن يكون شيئاً مغايراً لما به اشتراكها، وهو التشكيك العامّي، فلو كنّا نقول به في الحقائق الوجودية، فلا ريب في تحقق التركُّب المنافي لبساطة الموجودات، واما إذا كان التشكيك خاصّياً، بنحوٍ يكون ما به الامتياز وما به الاشتراك حقيقة واحدة، فلا محذور في ان نلتزم ببساطة الموجودات المختلفة من جهة، ورجوع كثرتها الى وحدة من جهة أخرى، من غير أن تبطل تلك الكثرة.

ومنه يتضح إمكان أن يكون الخارجُ حقائقَ مختلفة، ولكنها ترجع الى وحدة، أي: يمكن أن يكون الخارج حقيقة واحدة مشككة بالتشكيك الخاصّي.

وأما الدليل على وقوع هذا الامكان، فيتلخّص في أنّ القول بأن حقيقة الوجود واحدة مشككة، ينحلُّ الى دعويين:

أولاهما ـ أنّ الخارج حقيقة واحدة.

والثانية ـ أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة بالتشكيك الخاصّي.

أما الدعوى الاولى فيمكن الاستدلال على صحتها بدليلين، كلاهما يبتني على أصل واحد متفق عليه بين المشائين والحكمة المتعالية، وهو: ان مفهوم الوجود واحد يصدق على مصاديقه بنحو الاشتراك المعنوي.

الدليل الأول: مؤلّف من قياس استثنائي وهو: أنّ الوجود لو لم يكن حقيقة واحدة، لكان حقائق متباينة، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله.

أما التلازم بين المقدّم والتالي فواضح؛ لأننا نسلّم بأن الأعيان كثيرة حقيقة، فان كانت هذه الكثرة ترجع الى جهة وحدة، فهو المطلوب، وان لم ترجع اليها فهو التباين.

واما بطلان اللازم فبيانه يتوقف على مقدمة، وهي: أن المفهوم والمصداق من حيثُ الذاتُ شيءٌ واحد، والّا لما كان ذلك المفهوم حاكياً عن ذلك المصداق، هذا مع حفظ الفارق بينهما، وهو: أن المفهوم موجود بوجود ذهنيٍّ، والمصداق موجود بوجود خارجيٍّ.

فاذا اتضحت هذه المقدمة، وعلمنا بأن مفهوم الوجود واحد حقيقة، ويصدق على مصاديقه بنحو الاشتراك المعنوي، نقول: لا يمكن انتزاع مفهوم الوجود الواحد من المصاديق المتباينة بما هي متباينة، والّا لزم اجتماع الوحدة والكثرة في الشيء الواحد من جهة واحدة، ومرجعه الى اجتماع النقيضين.

الدليل الثاني ـ أنه لابد لصحة حمل مفهوم معيّن على مصداق معيّن، من وجود مَناط ومِلاك للحمل، والّا لأمكن حمل كلِّ مفهوم على كل مصداق، ولصدق الحجر على الانسان، والانسان على الشجر، وهكذا، وهو محال، فاذن لابد من وجود مناط وملاك للحمل، وبعبارة أخرىٰ: إن هناك شيئاً يشترط وجوده في المصداق، لكي يصدق عليه ذلك المفهوم، واذا لم يصدق المفهوم نفسه على فرد آخر، فذلك بسبب فقدانه لتلك الخصوصيّة التي كان يملِكُها الفرد الأول.

وعليه: يمكن أن يصدق على فردين مفهومٌ واحدٌ إن كان بينهما جهة اشتراك، وأمّا إذا لم يكن بين الفردين أيّةُ جهة اشتراك، فمِن غير الممكن لمفهوم واحد أن يصدق عليهما معاً.

بهذين الدليلين ثبت أن مفهوم الوجود العام البديهي لا يمكن انتزاعه من مصاديق متباينة بتمام الذات بما هي متباينة، وأنه لابد من وجود جهة مشتركة جامعة بين هذه المصاديق تكون هي الملاك لانتزاع هذا المفهوم الواحد، وهذه الجهة هي جهة الوحدة التي ترجع اليها تلك الكثرات.

وأما الدعوىٰ الثانية، وهي: أنّ حقيقة الوجود الواحدة ليست شخصية ولا

توجد فيها أيّ كثرة وتعدد، وانما هي مشككة، لها مراتب متعددة، فهذا ما يمكن إثباته بما نجده من الكمالات الحقيقية المختلفة، كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، والغنىٰ والفقر، والكمال والنقص، وغيرها.

ولكن لكي يثبت التشكيك الخاصّي لابد من ضمّ مقدمة أخرىٰ ـ تقدمت الاشارة اليها ـ وهي: أنَّ الوجود العيني بسيط، وله حيثيّة عينية واحدة، ولا يمكن اعتباره مركباً من حيثيتين متمايزتين، وعليه فان حيثيّة امتياز الموجودات العينية لا تكون مغايرة لحيثية وحدتها واشتراكها.

فالحاصل: أنَّ الخارج حقيقة واحدة مشككة، لها مراتب متعدّدة، أمّا حقيقة هذه المراتب وعددها، وأنها متناهية ام لا، وأنها طولية أم عَرْضية، ومسائل أخرىٰ، فسيأتي الكلام عليها في الابحاث اللاحقة.

الفصل الرابع

العلة والمعلول

(٣٨) مفهوم العلّة والمعلول

إنَّ كلمة (العلّة) تستعمل في اصطلاح الفلاسفة بمفهومين، أحدهما عام، والآخر خاص.

فالمفهوم العام للعلّة هو: ذلك الموجود الذي يتوقف عليه تحققُ موجودٍ آخر، وان لم يكن وحدَه كافياً لتحققه.

والمفهوم الخاص للعلّة هو: ذلك الموجود الذي يكفي وحدَه لتحقق موجود آخر.

وبعبارة أخرى: إنَّ العلّة في الاصطلاح العام هي: ذلك الموجود الذي يستحيل بدونه تحقق موجود آخر، وهي في الاصطلاح الخاص: ذلك الموجود الذي بوجوده يتحقق موجود آخر بالضرورة.

وانّما كان الاصطلاح الأوّل أعمّ؛ لأنه يشمل الشروط والمعدّات والعلل الناقصة، بخلاف الثاني؛ فإنه يختصّ بالعلّة التامة.

ولابد من التنبيه على أنَّ (المعلول) إنّما يسمّىٰ معلولاً من جهة تعلّقه ونسبته الى الموجود المرتبط به فحسب، ولا يسمّىٰ معلولاً بالنسبة لأيِّ موجود آخر، وكذا

(العلّة) فهي من جهة أنَّ موجوداً آخر قد تعلّق بها، وبالنسبة لذلك الموجود خاصّةً تسمّىٰ علة، لا بالنسبة لأيِّ موجود.

فالحرارة مثلاً تكون (معلولة) بالنسبة للنار التي أنشأتها، لا بالنسبة لشيء آخر كالماء، والنار إنما تكون (علّة) بالنسبة للحرارة الناشئة منها، لا بالنسبة لشيء آخر.

وعليه: فلا منافاةَ بين أن يكون موجود معيّن (علّةً) بالنسبة الى شيء، و(معلولاً) بالنسبة الى شيء آخر، كما لا منافاةَ في أن تكون للموجود جهات أخرىٰ علاوة على حيثية العليّة وحيثية المعلولية؛ فللنار مثلاً حيثيّات أخرىٰ إضافة الى حيثيّة العلّية، ويحكىٰ عنها بمفاهيم أخرىٰ، من قبيل: الجوهر والجسم، وكلٌّ واحد منها ليس عين حيثية العلية.

● كيفية تعرف الذهن على مفهوم العلّة والمعلول

اتضح ممّا تقدم: أنَّ مفهوم العلة والمعلول ليسا من قبيل المفاهيم الماهوية والمعقولات الأولىٰ؛ إذ ليس في الخارج موجود ماهيّته العلية أو المعلوليّة، وهما أيضاً ليسا من المعقولات الثانية المنطقية؛ لأنهما يقعان صفة للموجودات العينية، فهما إذن من المعقولات الثانية الفلسفية، ويشهد لذلك أنه لابد لانتزاعهما من القيام بمقارنة بين موجودين وملاحظة حيثية تعلّق أحدهما بالآخر، فالانسان حتىٰ إذا رأىٰ النار آلاف المرّات، ولكنه لم يقارنها بالحرارة المنبعثة منها، ولم يلتفت الى العلاقة بينهما، لا يستطيع أن ينتزع مفهوم العلّة للنار ومفهوم المعلول للحرارة.

ويبدو أنَّ الانسان قد أدرك هذين المفهومين - أوّل مرة - في باطنه بالعلم الحضوري، فهو يلاحظ مثلاً النشاطات النفسيّة والتقسيمات التي يقوم بها في مجال المفاهيم والصور الذهنية، فيجد أنها صادرة من ذاته، ووجودها مرتبط بوجوده، بينما وجوده ليس مرتبطاً بها، فينتزع مفهوم العلّة والمعلول من خلال هذه

الملاحظة، ثمّ يُعمِّمه ليشمل سائر الموجودات.

● تقسيمات العلّة

للعلّة بمعناها العامّ (كلّ موجود يتوقف عليه موجود آخر) تقسيمات عديدة، أهمُّها مايلي:

أولاً: العلّة التامة والناقصة:

فالعلّة التامة هي التي لا يتوقف وجود المعلول على شيء سواها، فمع فرض وجودها يكون وجود المعلول ضرورياً، وأمّا العلّة الناقصة، فهي وإن كان المعلول لا يتحقق بدونها، إلّا أنها لا تكفي وحدها لوجوده، ولا بد من إضافة شيء آخر اليها حتى يصبح وجود المعلول ضروريّاً.

وقد تقدمت الإشارة الى هذين القسمين، فإنّ أولهما هو (العلّة بمفهومها الخاص)، والثاني هو (العلة بمفهومها العام).

ثانياً: العلّة المباشرة والعلّة مع الواسطة:

فتأثير الانسان ـ مثلاً ـ في حركة يده، يمكن اعتبارهُ علة مباشرة (بلا واسطة)، وتأثيره في حركة القلم الذي يُمسك به علة مع واسطة واحدة، وتأثيره في الكتابة الناتجة من ذلك يعتبر علة مع واسطتين، وفي المعنى الذي ينطبع في ذهن القارىء يعتبر علّة مع عدة وسائط.

ثالثاً: العلّة المنحصرة وذات البديل:

قد يكون موجودٌ معيّن علة لوجود معلول خاص، ولا يوجد هذا المعلول إلّا من تلك العلّة، فهذه تسمّى بـ(العلّة المنحصرة)، وقد يوجد المعلول من عدة أشياء على البدل، فوجودُ واحدٍ منها ـ على البدل ـ ضروريٌّ لوجوده، كما في الحرارة؛ فإنها قد توجد بسبب اتصال التيار الكهربائي، أو بسبب الحركة، أو بسبب الفعل

والانفعال الكيميائيين ، وهذا النوع من العلّة يسمّىٰ بـ (العلّة ذات البديل).

رابعاً: العلّة الحقيقية والاعداديّة:

العلّة الحقيقية هي التي يتعلّق بها وجود المعلول تعلّقاً حقيقياً ، بحيث يستحيل انفصال المعلول عنها ، مثل عليّة النفس للإرادة والصور الذهنية التي لا يمكن ان تتحقق أو تبقىٰ بمعزلٍ عن النفس ، وأمّا العلّة الإعداديّة فهي الموجود المؤثّر في توفير الأرضية لوجود المعلول ، ولكنّ وجودَ المعلول لا يتعلّق به تعلّقاً حقيقياً لا يقبل الانفصال ، مثل عليّة الأب لوجود الولد.

خامساً: العلة الداخلية والخارجية:

العلة الداخلية هي التي تتحد مع المعلول وتبقىٰ ضمن وجوده ، كالعناصر الباقية ضمن وجود النبات أو الحيوان ، وأمّا العلّة الخارجية فهي التي يكون وجودها خارج وجود المعلول ، كالصانع الذي يكون خارج وجود مصنوعه.

سادساً: العلّة الماديّة والصورية والفاعلية والغائية:

وهذا التقسيم يقوم على أساس الاستقراء ، خلافاً لما سبقه من التقسيمات ؛ فإنّها تقسيمات عقلية دائرة بين النفي والإثبات.

والمراد بالعلة المادية ، العنصر الذي يشكّل الارضية لظهور المعلول ، وهو باقٍ في ضمنه مثل العناصر المكونة للنباتات.

وأمّا العلّة الصورية ، فهي الصورة والفعليّة التي توجد في المادة وتصبح منشأً لوجود آثار جديدة فيها ، مثل الصورة النباتية.

وهذان القسمان من أقسام العلل الداخليّة ، ومجموعهما يشكّل وجود المعلول ، وهما مختصان بالمعلولات المادية المركبة من مادة وصورة ، واطلاق العلة عليهما لا يخلو من تسامح.

وأمّا العلة الفاعلية ، فهي: العلّة التي توجد المعلول ، كالفاعل الذي يُوجد

الصورة في المادّة.

وأمّا العلة الغائية، فهي: ما يدفع الفاعل لإنجاز الفعل، كالهدف الذي يدفع الانسان لأفعاله الاختيارية.

وهذان القسمان الأخيران من أقسام العلل الخارجية.

ولابد من التنبيه أخيراً على أن للعلّة الفاعلية اصطلاحين:

أحدهما: الفاعل الطبيعي الذي يعرف في الطبيعيات باسم (العلّة الفاعلية)، والمقصود منه منشأ الحركة والتغيّر في الأجسام.

والآخر: الفاعل الإلهي (موضوع البحث في الإلهيات) وهو الموجود الذي يوجد المعلول ويمنحه التحقق، وينحصر مصداقه في المجردات؛ لأن العوامل الطبيعية تكون منشأً للحركات والتغيرات في الأشياء فحسب، وليس هناك موجود طبيعي يخرج شيئاً آخر من العدم الى الوجود.

فالعلّة الفاعلية تُطلق في الطبيعيات على منشأ الحركة والتغير في الاجسام، وتُطلق في الإلهيات على منشأ الوجود.

ومن بين أعداد الفاعل الإلهي، يختص الفاعل الذي ليس بحاجة الى مُوجِدٍ، باسم (الفاعل الحق) وينحصر مصداقه بالذات الإلهية المقدسة.

(٣٩) أصل العليّة

● أهميّة أصل العليّة

إنّ محور جميع البحوث العلمية هو الكشف عن علاقات العليّة والمعلولية بين الظواهر، وإنَّ مبدأ العليّة هو القاعدة العامة التي تستند اليها جميع العلوم التي يبحث فيها عن أحكام الموضوعات الحقيقية، وإن صياغة أيّ قانون كلّي وقطعي في مجالات العلوم تتوقف على القوانين العقلية والفلسفية للعليّة، لأجل ذلك فان هذا البحث يعدُّ من أهم الأمور التي تحتاج فيها العلوم للفلسفة.

وقد حاول بعض المنكرين للأحكام العقلية المستقلة عن التجربة، أن يثبتوا أصل العلية عن طريق التجربة، وهي محاولة عقيمة؛ وذلك:

أولاً: لأنَّ إثبات الوجود الحقيقي للأشياء العينية الخارجة عن النفس متوقف على مبدأ العليّة، وبدونه لا يمكن التسليم بوجود حقائق وراء الادراكات والصور الذهنية لتطالها التجربة.

وثانياً: إن إثبات مطابقة الإدراكات للأشياء الخارجية (بعد التسليم بوجودها) يحتاج الى إثبات القوانين الفرعيّة للعليّة، وبدونه لا يمكن الحكم بمطابقة الصور

الذهنية للأشياء الخارجية ، لكي نتمكن عن هذا الطريق من معرفة الحقائق الخارجية.

وعليه ، فإنه مع الشك في ثبوت قوانين العليّة ، لا يمكن إثبات الكلية والقطعية في نتائج التجربة ، ومحاولة إثبات هذه القوانين عن طريق التجربة تستلزم الدور؛ لأن كلية نتائج التجربة تتوقف على قوانين العليّة ، والمفروض أننا نريد إثبات تلك القوانين عن طريق تعميم نتائج التجربة وكليتها.

وبغضّ النظر عن هذا ، فإنَّ أقصىٰ ما يمكن الحصول عليه من التجارب الحسيّة هو التقارن أو التعاقب المنتظم بين ظاهرتين ، وهو أعمُّ من العليّة ، فلا يمكن إثبات العليّة عن طريقه.

واخيراً فان التجربة الحسيّة مهما تكررت ، لا تستطيع نفي إمكانية تخلف المعلول عن العلّة ، بأن يتحقق بدون علّته ، وكذلك امكان عدم تحقق المعلول مع وجود علّته ، وذلك في الموارد التي لم تتمَّ تجربتها ، ومن هذا يتضح: أن التجربة الحسيّة تعجز عن إثبات العلاقة الضرورية بين ظاهرتين ، فضلاً عن كونها عاجزة عن إثبات مبدأ العليّة بوصفه قانوناً كليّاً.

● مُفاد أصل العليّة

إنَّ أصل العلية يدلُّ على حاجة المعلول الى العلّة ، ويمكن بيانه في قالب (القضية الحقيقية) بهذه الصورة: (كل معلول يحتاج الى علّة) ، ومُفادها: أنه ليس هناك موجود يتصف بالمعلولية ، وقد جاء من دون علّة ، واذن فوجود المعلول كاشف عن أنَّ هناك علةً أوجدته.

ويلاحظ: أنَّ هذه القضية من القضايا التحليلية التي يستخرج مفهوم المحمول فيها من مفهوم الموضوع ؛ لأن مفهوم (المعلول) ـ كما أوضحنا ـ هو: موجود يتوقف وجوده على موجود آخر ، فمفهوم الموضوع (معلول) يشتمل على معنىٰ التوقف

والاحتياج الى العلّة الذي يشكل محمول القضية المذكورة ، ومن هنا تكون من البديهيات الأولية المستغنية عن أيّ دليل وبرهان ، ويكفي مجرد تصور الموضوع والمحمول فيها للتصديق بها.

ويلاحظ: أن هذه القضية لا تدلُّ على وجود المعلول في الخارج ، فلا يمكن الاعتماد عليها لإثبات أنَّ في العالم الخارجي موجوداً يحتاج الى علّة ؛ ذلك لأن القضية الحقيقية في حكم القضيّة الشرطية ، وهي بذاتها لا تثبت وجود موضوعها في الخارج ، بل غاية ما تدلُّ عليه أنه إذا تحقق في الخارج موجود معلول ، فلابد أن تكون له علّة.

إلاّ أنه يمكن بيان هذا الأصل بشكل آخر يدلُّ على وجود مصاديق الموضوع في الخارج ، كأن نقول: المعلولات الموجودة في الخارج تحتاج الى علّة.

ويمكن اعتبار هذه القضية من القضايا البديهية أيضاً ؛ لأنها تنحلّ الى قضيتين ، إحداهما: تلك القضية السابقة ، والأخرى: قضية تدل على وجود معلولات في الخارج ، ويتمُّ الحصول عليها بالعلم الحضوري بالمعلولات الباطنية ، فهي من القضايا الوجدانية والبديهية.

إلّا أن هذه القضية تعجز أيضاً عن تعيين مصاديق المعلول ، وتدل فقط على تحقق موجودات في الخارج بوصفها (معلولات) تحتاج الى علّة ، وأمّا أيُّ واحد من الموجودات الخارجية له هذا العنوان وهذا الحكم ، فهو ممّا لا يمكن الحصول عليه من هذه القضية.

وعليه ، فإنَّ العلم بمصاديق العلّة والمعلول ـ عدا ما يدرك منها بالعلم الحضوري ـ ليس بديهياً ، ويحتاج الى برهان ، فلابد أوّلاً من تعيين صفات كل من العلة والمعلول ، لكي نتمكن بتطبيقها على الموجودات الخارجية من تشخيص مصاديق العلّة والمعلول بينها.

وقد تخيّل بعض فلاسفة الغرب ـ ممّن لم يدرك مُفاد أصل العلية بشكل صحيح ـ أن مفاده هو: أنَّ كلَّ موجود يحتاج الى علّة، فظنّوا أنَّ باستطاعتهم المناقشة في البرهان المقام لإثبات وجود الله تعالى على أساس أصل العليّة، فقالوا: (حسَبَ هذا الأصل يصبح الله أيضاً محتاجاً الى علّة وخالق)، غافلين عن أنَّ موضوع أصل العليّة ليس هو (الموجود) بشكل مطلق، وانما هو (الموجود المعلول)، ولمّا كان الله تعالى غير معلول، فهو اذن ليس بحاجة الى علّة وخالق.

● مِلاك الاحتياج الى علّة

طرح الفلاسفة المسلمون بحثاً تحت هذا العنوان تكون نتيجته تعيين موضوع أصل العلّية، وحاصله: إذا كان موضوع هذه القضية هو (الموجود) بصورة مطلقة، فمعناها: أنَّ الموجود من جهة كونه موجوداً يحتاج الى علّة، ولازمه أن يصبح كل موجود محتاجاً الى علّة، ولكن هذا الأمر لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه؛ لأنَّ البراهين التي تثبت وجود الله تعالى، تبيّن أن هناك موجوداً ليس بحاجة الى العلة إطلاقاً، وعليه يكون موضوع هذه القضية مقيَّداً، فما هو قيده؟

ظنَّ المتكلّمون أنَّ قيده هو (الحادث)، فقالوا: كلُّ موجودٍ حادثٍ، أي: لم يكن موجوداً في زمان ثم وجد بعد ذلك، فهو يحتاج الى علّة، ولهذا اعتبروا الموجود القديم منحصراً بالله جلَّ وعلا، واستدلوا بالقول: اذا كان هناك موجود أزليّ لم يسبقه العدم، فانه لا يحتاج الى موجود آخر يوجده.

وخالفهم الفلاسفة وذهبوا الى أن قيد الموضوع في القضية المذكورة هو (الممكن)، أي: كل موجود لا يأبى العدم ذاتاً، ولا يستحيل فرض عدمه، فإنه يحتاج الى العلّة، وكون عمره طويلاً لا يُغنيه عن العلّة، وأنه ليس من المستحيل عقلاً أن يكون الموجود المعلول قديماً.

ولا بد من الالتفات الى أنَّ هذا الامكان المذكور، بوصفه قيداً للموضوع وملاكاً للاحتياج الى العلّة هو صفة للماهية.

وكما يقول الفلاسفة: إن الماهية بذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، بل نسبتها لكلٍّ منهما على السواء، ولابد من وجود شيءٍ آخر يُخرجها من حدِّ التساوي، وذلك الشيءُ هو العلّة، ومن هنا قالوا: إنَّ (الامكان الماهوي) هو مِلاك الاحتياج الى العلّة.

ولكنَّ هذا الكلام إنما يناسب القول بـ(أصالة الماهية)، وأما القائلون بـ(أصالة الوجود)، فلابد لهم من أن يركّزوا على (الوجود) في بحوثهم الفلسفية، ولذا قال صدر المتألهين: إن الفقرَ الوجوديَّ والتعلّق الذاتيَّ لبعض الوجودات هو مِلاك احتياجها الى الوجود الغني غير المحتاج، واذن يكون موضوع القضية المذكورة هو (الموجود الفقير) أو (الموجود المتعلِّق)، وعندما نأخذ بعين الاعتبار المراتب التشكيكية للوجود، حيث تكون كل مرتبة أضعف متقومة بالمرتبة الأقوى منها، فاننا نستطيع أن نجعل موضوع هذه القضية هو (الموجود الضعيف) فيصبح ملاك الاحتياج الى العلّة هو (ضعف مرتبة الوجود).

وبالتأمل في كلام صدر المتألهين، نظفر بمايلي:

أولاً: لابد من البحث عن علاقة العليّة في وجود العلّة ووجود المعلول، وليس في ماهيتهما، وهذه نتيجة طبيعية للقول بأصالة الوجود، وذلك على العكس من الذين ظنّوا أنَّ العلّة تحقق ماهية المعلول، أو تجعلها تتصف بالموجودية، وحسب الاصطلاح يتعلّق الجعل بالماهية، أو باتصاف الماهية بالوجود، وكلا هذين القولين مبني على أصالة الماهية، وبإبطالها لا يبقىٰ لهما مجال.

ثانياً: إن تعلّق المعلول ذاتي لوجوده، فالوجود التعلّقي لا يمكن أن يصبح مستقلاً وغيرَ محتاج الى العلّة، وبعبارة أخرىٰ: إن وجود المعلول هو عين التعلّق

بالعلّة المفيضة للوجود، وبناءً على هذا ينقسم الوجود العيني الى (المستقلّ والرابط)، وهذا هو الموضوع النفيس الذي يُعدُّ من أروعِ ثمرات الحكمة المتعالية، الذي يحسن توضيحه هنا، وإزالة الغموض عنه.

(٤٠) علاقة العليّة

● حقيقة علاقة العليّة

حينما يقال: (إن العلّة تمنح الوجود للمعلول) يتصور الذهن أنَّ أحداً يعطي شيئاً لآخر، وذلك الآخر يأخذه منه، أي: يفرض في هذه العملية ثلاث ذوات وفعلان، وبتعبيرٍ آخر خمسة موجودات:

الأول: ذات العلّة التي تمنح الوجود، **والثاني**: ذات المعلول الذي يستلمه، **والثالث**: نفس الوجود الذي ينتقل من العلّة الى المعلول، **والرابع**: فعل الإعطاء الذي يُنسب الى العلّة، **والخامس**: فعل الأخذ الذي يُنسب الى المعلول.

ولكنَّ الحقيقة أنه لا يتحقق في العالم الخارجي سوى ذات العلّة وذات المعلول، وذلك:

أولاً: أنه لا يمكن القول بأن العلّة تعطي الوجود لماهيّة المعلول؛ لأن الماهية أمر اعتباري لا وجود له قبل تحقق المعلول.

ثانياً: أن مفهوم الإعطاء والأخذ ليسا سوى تصوّرين ذهنيين؛ إذ لو كان الإيجاد (إعطاء الوجود) أمراً حقيقيّاً عينيّاً، للزم أن يكون معلولاً، فنضطر لأن نأخذ

بعين الاعتبار علاقة العلية بين الفعل والفاعل، فنثبت إعطاءً آخر، وهكذا الى ما لا نهاية، وكذلك الأخذ، فإنه قبل تحقق وجود المعلول لا وجود لآخذٍ حتىٰ يأخذ شيئاً، وبعد تحققه لا معنىٰ حينئذٍ لأخذِ الوجود من العلّة.

وإذن ففي مورد ايجاد المعلول ليس هناك شيء حقيقي وعيني سوىٰ وجود العلّة ووجود المعلول، وحينئذٍ نسأل عن حقيقة علاقة العليّة بينهما، فهل بعد تحقق المعلول أو معه يتحقق شيءٌ آخر يسمّىٰ علاقة العليّة والمعلولية؟ أم أنّ هذه العلاقةَ مجرد مفهوم ذهني ليس له مصداق في الخارج؟

إن القائلين بأن حقيقة العليّة هي التعاقب أو التقارن بين ظاهرتين، يعتبرون العليّة مفهوماً ذهنيّاً، ليس له مصداق سوىٰ تلك الإضافة وهي التقارن أو التعاقب، والاضافة (وهي من المقولات التسع العرضية) ليس لها واقع عينيٌّ، فتفسير العليّة بها هو في الحقيقة إنكار للعليّة بوصفها علاقة عينيّة وخارجية، كما التزم بذلك هيوم واتباعه.

ولو كانت هذه العلاقة أمراً عينيّاً للزم أن تكون معلولة، فيطرح السؤال حول كيفية ارتباطها بالعلّة، ولابد أن يتحقق عدد لا نهائي من هذه العلاقة في مورد علّة واحدة ومعلول واحد.

فكلا الفرضين المذكورين غير صحيح، والحقّ: أن وجود المعلول شعاع من وجود العلّة، وهو عين الربط والتعلّق بها، ومفهوم التعلّق والارتباط ينتزع من ذات المعلول.

وعلى هذا فإنّ الوجود ينقسم الى قسمين، هما: الوجود المستقل، والوجود الرابط (الربطي)، وكل معلول بالنسبة الى علّته الموجدة له هو رابط غير مستقل، وكل علّة بالنسبة الى معلولها هي وجود مستقل، وان كانت معلولة لموجود آخر وتعتبر بالنسبة إليه وجوداً رابطاً غير مستقل، والمستقل المطلق هو العلّة التي ليست

معلولة لموجود آخر.

● طريقة معرفة علاقة العليّة

إنَّ علاقة العليّة ـ بالنحو الذي حققناه ـ مختصة بالعلّة المانحة للوجود مع معلولها، ولا تشمل العلل الإعدادية والماديّة، ويطرح في هذا المجال سؤالان:

الأول: بأيِّ طريق نعرف هذه العلاقة القائمة بين الفاعل المفيض للوجود ومعلوله؟

والثاني: بأيِّ طريقٍ يتمُّ إثبات علاقات العليّة والمعلولية بين الأمور الجسمانية التي هي من قبيل العلل والمعلولات الإعدادية؟

إن الانسان يدرك بعض مصاديق العلّة والمعلول في باطنه بالعلم الحضوري، فعندما يلتفت الى أفعال النفس بلا واسطة ـ مثل الإرادة والتصرُّف في المفاهيم الذهنية ـ يجدها متعلّقة ومرتبطة بنفسه، فينتزع مفهوم العلّة للنفس ومفهوم المعلول لأفعالها.

وعندما يلتفت الانسان مثلاً الى أنّ ارادة عمل ما تتوقف على علوم تصورية وتصديقية خاصة، وأنه ما لم يتحقق مثل هذه الإدراكات، فإن الارادة لا تصدر من النفس، فبملاحظة هذه العلاقة بين العلم والارادة، يقوم بتوسيعة مفهوم العلّة والمعلول، فيطلق مفهوم المعلول على كلّ شيء له لون ارتباط بشيءٍ آخر، وكذا يوسّع مفهوم العلّة ليشمل كلّ شيءٍ يقع طرفاً للارتباط بأيٍّ نحو من الأنحاء، وبهذه الصورة يتّخذ المفهوم العامّ للعلّة والمعلول شكله الأخير.

وبعبارة أخرى: إنّ إدراك مصداق أو اكثر من مصاديق العلة والمعلول، يجعل النفس مستعدة لانتزاع مفاهيم كليّة منها بحيث تشمل الأفراد المشابهة لها أيضاً؛ ذلك أنّ مفهوم العلّة الذي ينتزع من النفس مثلاً، لا يكون بلحاظ وجودها الخاصّ،

ولا بلحاظ كونها نفساً، وإنما بلحاظ أن موجوداً آخر يرتبط بها، وعليه، فكل موجود آخر يكون بهذا الشكل، يصبح مصداقاً لمفهوم العلّة، سواء أكان مجرداً أم ماديّاً، وسواء أكان ممكن الوجود أم واجب الوجود، وكذا مفهوم المعلول الذي ينتزع من الإرادة أو أيّ ظاهرة أخرىٰ، فإنه ليس من جهة كونه ذا وجودٍ خاصٍّ أو ماهيّة معيّنة، وانّما هو من جهة كونه مرتبطاً بموجود آخر، وعليه يكون صادقاً على أيِّ شيء آخر مرتبط بغيره، سواء أكان مجرداً أم ماديّاً، وسواء أكان جوهراً أم عَرَضاً.

ومنه يتضح: أنَّ إدراك مصداق أو اكثر يكفي لانتزاع المفهوم الكلّي، إلّا أنّ إدراك المفهوم الكلّي لا يكفي لمعرفة مصاديقه، فلابدّ من البحث عن ملاكٍ ومعيارٍ لمعرفة المصاديق التي لم تعرف بالعلم الحضوري.

كما أنَّ علاقة العليّة ـ في مجال العلّة المانحة للوجود ـ لابد من إثباتها في ما وراء عالم النفس، لنجيب بذلك عن هذا السؤال: كيف تحكمون بأن وجود النفس رابط وغير مستقل بالنسبة الى موجود آخر؟ وكيف تيقنتم بأن وجود العالم بأكمله قد جاء من موجود آخر، وأنه غير مستقل ولا قائم بذاته؟

وهذا السؤال يطرح أيضاً في مجال العلاقات الإعداديّة، وأنه كيف نثبت أَنَّ علاقات العليّة والمعلولية تسود الموجودات المادية؟ وبأية طريقة يمكن إثبات تعلّق ظاهرة مادية بأخرىٰ؟

وبملاحظة أنَّ العلّة المانحة للوجود لا يمكن الحصول عليها بين الماديات، فإنّ معرفتها خارج نطاق العلم الحضوري لا تتيسّر إلّا بالأسلوب التعقلي؛ ذلك أنَّ الأسلوب التجريبي لا سبيل له الى ما وراء الطبيعة، وهذا بخلاف العلل والمعلولات الماديّة التي يمكن معرفتها الى حدٍّ مّا بالأسلوب التجريبي.

والحاصل: أنَّ هناك ثلاثة طرق لمعرفة علاقة العليّة، وهي:

١ ـ العلم الحضوري، في مورد العلل التي توجد في مجال النفس.

٢ ـ البرهان العقلي المحض، في مورد العلل التي هي ممّا وراء الطبيعة.

٣ ـ البرهان العقلي المبني على مقدمات تجريبيّة في مورد العلل والمعلولات المادّية.

● مشخّصات العلّة والمعلول

قال قدماء الفلاسفة: إن العلّة الأولى التي هي غير معلولة، ليس لها ماهية، على العكس من سائر الموجودات؛ فإن لها ماهيةً، ولمّا كانت الماهية بذاتها لا تقتضي النسبة الى الوجود ولا الى العدم، كانت بطبيعتها بحاجة الى علّة تخرجها من حدّ التساوي، أي: أنَّ كل موجود له ماهيّة وينتزع منه مفهوم ماهويّ، فهو ممكن الوجود ويحتاج الى علّة.

وهذا البيان ـ علاوة على كونه متناسباً مع أصالة الماهية ـ إنما يثبتُ معلولية جميع الممكنات فحسب، ولكنه يعجز عن تقديم معيار لتشخيص عليّة بعضها للبعض الآخر.

وأما على الأسس التي أثبتها صدر المتألهين، فانه يمكن الحصول على معيار أوضح لمعرفة العلّة الموجدة ومعلولها، وتلك الأسس هي: أصالة الوجود، وكون المعلول رابطاً بالنسبة الى علته المفيضة للوجود، وكون الوجود ذا مراتب تشكيكية.

فحسب هذه الأصول يُستنتج أن كلَّ معلول هو مرتبة من علته الموجدة له، وهذه العلة هي أيضاً مرتبة ضعيفة من موجود أكمل هو علتها الموجدة لها، وهكذا نتصاعد حتى نصل الى موجود ليس فيه أيّ لون من الوان النقص والمحدودية، وهو كامل بشكل لا نهائي، فلا يكون معلولاً لشيء إطلاقاً.

إذن ميزة المعلولية هي ضعف مرتبة الوجود بالنسبة لموجود آخر، وميزة العليّة هي شدة وقوة مرتبة الوجود بالنسبة للمعلول، وميزة العلّة المطلقة هي الشدة

اللانهائية والكمال المطلق، ولما كان العالم الطبيعي لا يحتوي موجوداً غير متناهٍ، فسوف تصبح جميع الموجودات المادّية معلولة لما وراء الطبيعة.

فإن قيل: إن ما يثبت بالأسس المذكورة أنه كلما كان هناك موجودان يكون أحدهما ظلاً للآخر ومن مراتب وجوده، فهو معلول له، ولكن كيف نستطيع أن نثبت أنَّ هناك موجوداً أكمل من الموجودات المادّية، بحيث تكون مرتبة ضعيفة من وجوده، حتى نعلم أنها معلولة له؟

والجواب: هو ما أشرنا إليه من أنَّ المعلولية ذاتية لوجود المعلول، ولا تقبل التخلف عنه، وعليه، فكل ما كان قابلاً للمعلولية، أي يمكن فرض موجود اكمل منه، فهو معلول بالضرورة، ولمّا كان العالم الماديّ يتميّز بالضعف والمحدوديّة في الوجود، فقد ثبت إذن معلوليته لما وراء الطبيعة.

وينبغي أن نذكر في الخاتمة أنَّ لضعف مرتبة الوجود آثاراً وعلامات يمكن بواسطتها معرفة المعلولية لموجود من الموجودات، ومنها: المحدودية في الزمان والمكان، والمحدودية في الآثار، وقبول التغيّر والحركة والفناء.

(٤١) علاقة العليّة بين الماديّات

● منشأ الاعتقاد بعلاقة العليّة في الماديّات

هناك ثلاثة أقوال في بيان هذا المنشأ:

أولها ـ إن العلم بوجود علاقة العليّة بين جميع الموجودات ومن جملتها الموجودات الماديّة، هو علم فطري مغروس في العقل الانساني، وعلى أساسة ينطلق العقل لتشخيص العلل والمعلولات الخاصة.

ويلاحظ عليه: ما تقدّم ذكره في بحث المعرفة، من أنه لا يمكن إثبات فطرية أيّ علم حصوليّ، وعلى فرض ثبوت ذلك، فإنه لا يتمتع بضمان مطابقته للواقع.

والثاني: إن أقوى أساس للاعتقاد بوجود علاقة العلية هو العلم الحضوري، ووجدانٌ مصاديق العلّة والمعلول في أعماق النفس، فإنه الأساس المحكم لانتزاع المفاهيم الكلية للعلّة والمعلول، الذي يوفّر الأرضية المناسبة لمعرفة واعيةٍ لأصل العلية بوصفه قضيّة بديهية.

ويرد عليه: أنَّ المصاديق الماديّة للعلّة والمعلول غير قابلة للمعرفة الحضورية، فلا يمكن أن يكون الأساس المذكور منشأً للاعتقاد بعلاقة العليّة في

الماديّات.

والثالث: إن هذا الاعتقاد ناشيء من لون من ألوان الاستدلال، الذي يكون في البدء ارتكازياً ونصفَ واعٍ، ثم يتحوّل بالتدريج الى استدلال منطقي واضح، وباعتبار أن هذا الاعتقاد قريب من البداهة لذلك يمكن تسميته (فطرياً) بهذا المعنىٰ.

ولدراسة قيمة القول الثالث، لابد أولاً من بيان الشكل الدقيق للقضية المطروحة فيه، وتناول مضمونها المنطقي.

* * *

● أشكال بيان علاقة العليّة بين الماديّات

هناك ثلاثة اشكال للقضية التي تُبَيِّن بها علاقة العلية بين الوجودات المادية، وهي:

الشكل الأول: (إن للموجودات الماديّة تعلقات ببعضها)، وهذه القضية التي تسمّىٰ في العرف المنطقي بـ(القضية المهملة)، لا تدل على كليّةٍ ولا جزئيةٍ هذه العلاقة، والقدر المتيقن منها هو وجود علاقة العليّة بين بعض الموجودات الماديّة، فتكون قيمتها في الواقع على مستوىٰ (الموجبة الجزئية) التي تقابل (السالبةَ الكلية) والنفيَ المطلقَ لوجود العلية بين الماديّات، الذي ينسب القول به الى الأشاعرة.

الشكل الثاني: (كل موجود ماديّ له علاقة عليّة مع موجود مادّي آخر)، ومُفاد هذه القضية: أنَّ كلَّ موجود ماديٍّ إمّا أن يكون علّةً وإما أن يكون معلولاً لموجود ماديٍّ آخر، ولكنه لا ينفي احتمال وجود موجود ماديّ أو عدة موجودات مادية، تكون علّة لسائر الظواهر، ولكنها ليست معلولة لموجود ماديّ آخر (وان كانت معلولة لما وراء الطبيعة)، ولا ينفي أيضاً احتمال وجود معلول لعلل ماديّة، لكنه ليس علّة لظواهر مادية أخرىٰ.

الشكل الثالث: (لكلّ موجود ماديٍّ علة مادية).

الشكل الرابع: (كل موجود ماديّ هو علّة لموجود ماديّ، ومعلول لموجود ماديّ آخر).

ولازم القضية الثالثة هو عدم تناهي سلسلة العلل المادية من ناحية البداية، ولازم القضية الرابعة هو عدم تناهيها من ناحيتي البداية والنهاية.

ويلاحظ: أن القضية الأولىٰ من بين هذه القضايا تتصف بكونها يقينيّة وقريبة الى البداهة، وهي التي يمكن تسميتها بـ(الفطريّة)، وأما بقية القضايا فهناك اختلافات في وجهات النظر حولها، مذكورة في الكتب الفلسفية المطوّلة.

وكما أن أصل وجود الماديّات ليس بديهيّاً ولا مستغنياً عن البرهان، فكذلك وجود علاقة العليّة بينها، فإنه غير بديهي، وقيمة الاعتقاد به ليست على مستوى الاعتقاد بأصل العلية العام في شكل القضية الحقيقية، ولا على مستوىٰ الاعتقاد بوجود علاقة العليّة في مطلق الموجودات حيث يدرك بعض مصاديقها بالعلم الحضوري، وانما قيمتها المنطقية تكون في مرتبة النظريات اليقينية التي تبتني من جهة على أصل العليّة البديهي، وتبتني من جهة أخرىٰ على المقدمات التجريبيّة، أي: أنه بعد إثبات الوجود الحقيقي للماديّات، وردّ شبهات المثاليين، نتمكن من الاستعانة بالتجارب التي تُثبت أنَّ بعض الظواهر الماديّة لا يتحقق بدون بعضها الآخر، لكي نستنتج من ذلك أنَّ علاقة العليّة بمعناها العام (أي: مطلق التعلّق) سائدة بين الموجودات المادية أيضاً، وأنّ الموجود المادي علاوة على كونه محتاجاً في أصل وجوده الى العلّة التي تفيض عليه الوجود، فإن التغيرات التي تطرأ عليه تتوقف علىٰ تحقق ظروف تحققها موجودات مادية أخرىٰ، وهذه الظروف تُعِدُّ المادة في الواقع لاستقبال كمال جديد، وان كانت تفقد الكمال السابق.

* * *

● طرق معرفة العلل المادية

ذكرنا أنَّ لمعرفة مطلق العلّة والمعلول طرقاً مختلفة ، ولكنّ طريق معرفة العلل والمعلولات المادية ينحصر في البرهان التجريبي ، أي: البرهان الذي يستفاد فيه من مقدمات تجريبيّة.

وقد يتصوّر أنّ المشاهدة المتكررة لظاهرتين متعاقبتين دليل على أنَّ الظاهرة الأولى علّة للثانية ، فيمكن صياغة البرهان على المطلوب بهذا الشكل: هاتان الظاهرتان متعاقبتان بصورة متكررة ، وكل ظاهرتين تتحققان بهذا الشكل ؛ فالأولى منهما تكون علّة للثانية.

ولكن يردُ على هذا الاستدلال ما ذكرناه سابقاً من أنَّ التقارن أو التعاقب أعمُّ من العليّة ، فلا يمكن اعتباره دليلاً يقينيّاً عليها ، أي: أن كبرى هذا الاستدلال ليست يقينيّة ، ولأجل ذلك لا يمكن الحصول منه على نتيجة يقينيّة.

ويبدو أن الطريق الوحيد للاستفادة من التجربة لإثبات علاقة العليّة بين ظاهرتين معينتين بصورة قطعيّة هو السيطرة على ظروف تحقق الظاهرة وضبطها ، ثم يلاحظ مع تغيير أيّ من العوامل والظروف المعينة تزول الظاهرة المذكورة ، ومع وجود أيّ منها تبقى على وضعها ، وبعبارة أخرى: فان العلية يمكن معرفتها عن طريق وضع ورفع المتغيّرات فحسب.

والنتيجة اليقينية لمثل هذه التجارب هي معرفة العلل الناقصة ، أي: الأشياء التي برفعها يرتفع المعلول أيضاً ، الاّ أنه من الصعب معرفة كل العوامل والظروف المؤثرة في وجود الظاهرة بشكل يقيني ؛ إذ لا يمكن نفي احتمال تأثير أمر غير معلوم لم تتمَّ السيطرة عليه ، ولهذا فان القوانين التجريبيّة لا يمكن اعتبارها يقينية بتمام معنى الكلمة.

ومن ناحية أخرى فان اكتشاف العلّة المنحصرة لوجود الظواهر ، لا يمكن ان

يتحقق عن طريق التجربة ؛ لأنها لا تستطيع نفي وجود علّة بديلة في ظروف أخرىٰ.

وعلى فرض أن تكون جميع العوامل والظروف المادية اللازمة لوجود ظاهرة مّا وبصورة منحصرة قابلةً للمعرفة ، فانه لا يلزم من ذلك نفي العامل الذي هو وراء الطبيعة ، لأنّ مثل هذا العامل لا يخضع للتجربة ، ولا يمكن إثبات وجوده أو عدمه الّا بواسطة البرهان العقلي.

إلّا أنّ النقائص التي تكتنف الأسلوب التجريبي لا تمنع من حصول اليقين بوجود علاقة العليّة بين الماديّات ؛ لأنّ من الميسور إثبات العلل الناقصة عن طريق التجربة ، وهذا المقدار كافٍ للعلم بوجود علاقة العليّة بين الماديّات.

(٤٢) تعلّق المعلول بالعلّة

● تلازم العلّة والمعلول

بملاحظة تعريف العلّة والمعلول يتضح: أنه ليس تحقق المعلول بدون علله الداخلية (الأجزاء المكونة له) غير ممكن فحسب، وانما تحقق المعلول من دون تحقق كل واحد من أجزاء علته التامة، غيرُ ممكن أيضاً؛ إذ أنَّ وجوده محتاج بحسب الفرض الى هذه الأجزاء جميعاً، وافتراض تحقق المعلول من دون أيّ واحد منها، يعني: أنه ليس بحاجة اليه، وهو خلف الفرض.

ومن الواضح أيضاً: أنَّ العلّة إذا كانت ذات بديل، فإنَّ كلاً من البدائل يكون كافياً لتحقق المعلول، وافتراض تحققه بدونها جميعاً ممتنع.

وفي الموارد التي يتخيّل فيها أن المعلول قد وجد من دون علّة (كما في المعجزات والكرامات) هناك في الواقع علّة غير عادية ولا معروفة قد حلّت محلَّ العلّة المتعارفة.

ويلاحظ: أن وجود العلّة التامة يجعل وجود معلولها ضروريّاً؛ لأن معنى العلّة التامة هو ما يوفّر كلَّ متطلبات وجود المعلول، ففرض عدم تحققه يعني: أن وجوده

يحتاج الى شيء آخر، وهذا ينافي الفرض الأوّل، وأما فرض وجود شيء يمنع من تحقق المعلول، فهو يعني: عدم تمامية العلّة؛ لأن (عدم المانع) أيضاً شرط لتحققه، وفرض تمامية العلّة شامل لهذا الشرط العدمي أيضاً، فقولنا: إنَّ العلّة التامة لشيء قد تحققت، المقصود منه: أنه علاوة على تحقق الأسباب والشروط الوجوديّة، لم يوجد مانع من تحقق المعلول.

وقد ظن بعض المتكلمين أنَّ هذه القاعدة مختصة بالعلل الجبرية الفاقدة للاختيار، وأمّا الفاعل المختار فانه حتىٰ بعد تحقق جميع أجزاء العلّة، يوجد مجال لاختيار الفاعل وانتخابه، غافلين عن أن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، وأن إرادة الفاعل جزء من العلّة التامة، فما لم تتعلّق ارادته بانجاز الفعل الاختياري، فان العلّة التامة لا تتحقق، وان كانت سائر الشروط الوجودية والعدمية متوفرة.

والحاصل: أنَّ لكل علّة، تامةً كانت أو ناقصة، (وجوباً بالقياس) بالنسبة لمعلولها، وكذلك لكل معلولٍ (وجوب بالقياس) بالنسبة الى علته التامة، ويمكن تسمية مجموع هذين الأمرين بـ(قاعدة التلازم بين العلّة والمعلول).

● تقارن العلّة والمعلول

وتستنبط من قاعدة (تلازم العلة والمعلول) قواعد أخرىٰ، منها: (قاعدة تقارن العلّة والمعلول) وبيانها: كلّما كان المعلول من الموجودات الزمانية، وكان جزء من أجزاء العلّة على الأقل زمانياً أيضاً، فإنَّ العلّة والمعلول يتحققان في زمان واحد، ولا يمكن وجود فاصل زماني بين تحقق العلّة التامة وتحقق المعلول؛ لأن لازم ذلك أن لا يكون وجود المعلول ضرورياً في ذلك الفاصل الزماني، بينما مقتضىٰ وجوب المعلول بالقياس الى علته التامة أنه بمجرد تماميّة العلّة يصبح وجود المعلول ضرورياً.

ويلاحظ: أن هذه القاعدة لا تجري في مجال العلل الناقصة؛ فانه بوجود أيّة واحدة منها لا يتصف وجود المعلول بـ (الضرورة)، بل إنه حتىٰ مع فرض وجود جميع أجزاء العلّة التامة، باستثناء جزء منها، يكون وجود المعلول مستحيلاً؛ لأن معنىٰ ذلك: استغناء المعلول عن هذا الجزء.

وأمّا إذا كانت العلّة والمعلول من المجردات، وليس أيٌّ واحد منهما زمانياً، فحينئذٍ لا معنىٰ للتقارن الزماني، وكذا إذا كان المعلول زمانياً، لكن العلّة من قبيل المجرّدات التامة؛ لأن معنىٰ (التقارن الزماني): أنَّ هناك موجودين يتحققان في زمانٍ واحد، بينما المجرّد التام لا يتحقق في ظرف الزمان، وليس له نسبة زمانية الى أيّ موجود، ولمثل هذا الموجود إحاطة وجودية وحضورية بالنسبة الى معلوله، ويستحيل أن يكون معلوله غائباً عنه، ويتضح هذا الموضوع اكثر بالالتفات الى أنّ المعلول رابط بالنسبة الى علّته المانحة للوجود.

واذا تأملنا هذه القاعدة يتضح لنا أنَّ تفسير علاقة العليّة بـ(تعاقب ظاهرتين) ليس صحيحاً، وذلك لسببين:

أولهما ـ أن لازم التعاقب هو التقدم الزماني للعلّة على المعلول، وهذا الأمر علاوة على كونه لا معنىٰ له في المجردات والعلل المفيضة للوجود، فإنه غير ممكن أيضاً في العلل التامة المشتملة علىٰ أمر زماني، والفرض الوحيد الذي يمكن أخذه بنظر الاعتبار هو العلل الناقصة الزمانية، فإنه يمكن تقدمها علىٰ المعلول، مثل تحقق وجود الانسان قبل إنجاز الفعل.

وثانيهما ـ أنَّ التعاقب المنظّم بين ظاهرتين لا يختصّ بالعلّة والمعلول، فهناك كثير من الظواهر التي توجد متعاقبة، ولا توجد بينها علاقة العليّة مثل الليل والنهار، فالنسبة إذن بين موارد العلية وموارد التعاقب هي نسبة (العموم والخصوص من وجه).

ويلاحظ أيضاً: أنه ليس من الصحيح تفسير العلية بـ(تقارن الموجودين)؛ لعدم اختصاص التقارن بالعلّة والمعلول، فإنَّ من الممكن أن توجد ظاهرتان متقارنتين دائماً، دون أن تكون إحداهما علّة للأخرىٰ، كما لو أدت علّة الى وجود معلولين، فإنهما يوجدان معاً وليس أحدهما علة للآخر، فالنسبة إذن بين موارد العليّة وموارد التقارن هي (العموم والخصوص من وجه)، ففي بعض الموارد يوجد التقارن الزماني والعلية معاً، مثل العلّة التامة الزمانية ومعلولها، وفي بعض الموارد توجد العلية دون التقارن الزماني، مثل العلل المجردة والعلل الناقصة الموجودة قبل تحقق المعلول، وفي بعض الموارد يوجد التقارن ولا وجود للعليّة، مثل وجود الضوء والحرارة متعاصرين في المصباح الكهربائي.

● بقاء المعلول يحتاج الى العلّة أيضاً

وهناك قاعدة اخرىٰ تستنبط من قاعدة التلازم بين العلّة والمعلول، وهي: أن العلّة التامة لابد أن تستمر في البقاء حتىٰ نهاية عمر المعلول؛ لأنه لو بقي المعلول بعد انعدام علته التامة او انعدام جزء منها، لزم من ذلك أن وجوده أثناء البقاء مستغنٍ عن العلّة، مع أنَّ الاحتياج هو من اللوازم الذاتية لوجود المعلول، ولا يمكن سلبه عنه إطلاقاً.

ولكن المتكلمين يعتبرون ملاك احتياج المعلول الى العلّة هو (الحدوث)، ولا يرون بقاء المعلول محتاجاً الى العلّة، حتىٰ نقل عن بعضهم قوله: (لو جاز على الواجب العدم لما ضرَّ العالم).

وقد تمسّكوا لتأييد نظريتهم بشواهد لبقاء المعلولات بعد زوال عللها، مثل: بقاء الولد حيّاً بعد وفاة والده، وبقاء العمارة بعد موت بانيها.

ويلاحظ: أنَّ الشواهد المذكورة لا تدل على بقاء المعلول بعد فناء علّته؛ إذ لم

تنعدم فيها العلل الحقيقية ، بل الذي انعدم أو انقطع تأثيره هو العلّة الاعدادية ، التي هي في الواقع علّة بالعَرَض للمعلولات المذكورة.

فالعمارة الباقية بعد وفاة بانيها لها مجموعة من العلل الحقيقية التي تشمل العلّة المفيضة للوجود ، والعلل الداخلية (المادّة والصورة) وشروط البناء ، مثل صفّ المواد الانشائية بهيئة خاصة ، وما دامت هذه العلل جميعاً موجودة ، فالبناء باقٍ أيضاً ؛ وأمّا البنّاء الذي ينظم المواد الانشائية ، فانه في الواقع (علّة معدّة) ، وليس الذي أدّت اليه حركات يديه إلّا تنظيم المواد الانشائية وظهور هذه الوضعية الخاصة في مواد البناء ، وهذه الوضعية هي شرط وجود وبقاء العمارة.

وكذلك وجود الولد ؛ فانّه معلول لعلله الحقيقية التي تشمل ـ مضافاً الى العلّة المانحة للوجود ـ المواد الآلية الخاصة بكيفيات معيّنة تجعل البدن مستعداً لتعلّق الروح به ، وما دامت الشروط اللازمة لتعلّق الروح بالبدن باقية ، فإن حياته تكون مستمرة ، وليس للأبوين تأثيرٌ في بقاء هذه العلل والأسباب والشروط ، وحتى فاعليتهما بالنسبة لانتقال النطفة واستقرارها في الرحم هي فاعلية بالعَرَض.

وقد اتضح من خلال ذلك: أنّ الفاعل المعدّ ـ الذي هو في الواقع فاعل بالعَرَض ـ لا يعتبر من أجزاء العلّة التامة ، بل تتكون العلة التامة من العلّة المفيضة للوجود ، والعلل الداخلية ، والشروط الوجودية والعدمية.

(٤٣) مناسبات العلّة والمعلول

●السنخيّة بين العلّة والمعلول

لا شكَّ في أنَّ أيّ معلول، لا يمكن أن يصدر من أية علّة، وحتى الظواهر المتعاقبة أو المتقارنة لا يمكن أن توجد بينها دائماً علاقة العليّة، وإنّما العليّة علاقة خاصة بين موجودات معيّنة، وبعبارة أخرى: لابد أن تكون بين العلّة والمعلول مناسبة خاصة يعبّر عنها بـ(السنخية بين العلّة والمعلول).

ولكن هذه السنخية في العلل المانحة للوجود، تختلف عنها في العلل الماديّة والاعدادية؛ إذ يمكن في المورد الأول إثبات هذه السنخية بالبرهان العقلي، دون المورد الثاني.

وبيان ذلك: أنَّ العلّة المانحة للوجود تُفيضُ وجودَ المعلول، فلابدَّ أن يكون لها الوجود لكي تمنحه للمعلول، وبملاحظة أن إعطاءها الوجود للمعلول لا يُنقص منها شيئاً، يتضح ثبوت الوجود لها بصورة أكمل، حيث يعتبر وجود المعلول شعاعاً منه، وظلاًّ له، إذن السنخية بين العلّة المانحة للوجود ومعلولها تعني: أنَّ للعلّة كمالَ المعلول بصورة أكمل، ويتضح هذا الموضوع اكثر بالالتفات الى كون المعلول رابطاً

بالنسبة الى علته المفيضة لوجوده، والى وجود التشكيك الخاصّ بينهما.

إلاّ أنه لا وجود لمثل هذه السنخية بين العلل المادية والاعدادية وبين معلولاتها؛ لأنها ليست مفيضة للوجود، وانما ينحصر تأثيرها في إحداث تغييرات في وجود المعلولات، ولكن بملاحظة أنّه لا يصدر كل تغيير من كل شيء، نعلم إجمالاً بضرورة وجود سنخية بينها أيضاً، إلّا أنه لا يُمكن إثبات هذه السنخية بالبرهان العقلي، بل بواسطة التجربة.

فمثلاً لا يمكن أن نُدرك بالتحليلات الذهنية أن الماءَ موجود بسيط أم مركّب، وعلى الفرض الثاني لا ندرك ما هي العناصر المكونة له، وكم هو عددها، وما هي الشروط اللازمة لتركبها.

فإذن إثبات تركب الماء من عنصري الأوكسجين والهيدروجين بنسبة خاصة، وأنه لابد لتركيبهما من توفر درجة حرارة خاصة وضغط معيّن، كل هذه الأمور لا يمكن إثباتها إلّا عن طريق التجربة.

● دفع شبهة

تقدّم إثبات أنَّ كلَّ علة مانحة للوجود واجدة لكمال معلولها، وقد تطرح في هذا المجال شبهة حاصلها: أنه يلزم من ذلك أن يكون الفاعل المانح للوجود ذا وجود ماديّ مع كمالات المادة، بينما الفاعل المفيض للوجود ينحصر في الموجودات المجردة، وليس لأيّ منها ميزة المادة وصفاتها الخاصة بها، فكيف يمكنها أن تفيض شيئاً ليس عندها؟

والجواب: أنَّ المقصود من تمتع العلّة بكمال المعلول هو: أنَّ لها مرتبة اكمل وأعلى من وجود المعلول، بحيث يعدّ وجود المعلول شعاعاً من وجودها، لا أنَّ حدود المعلول بعينها تكون محفوظة في العلّة، بحيث تكون متميزة بنقائصه

ومحدودياته ، فإذا كان مفهوم الجسم ولوازمه ـ من قبيل كونه مكانياً وزمانياً وقابلاً للحركة والتغير ـ لا يصدق على الله سبحانه ، ولا على المجردات التامة ، فذلك بسبب أن هذه المفاهيم من لوازم نقائص ومحدوديّات الموجودات الماديّة ، وليست من لوازم كمالاتها.

وجدير بالذكر أنَّ دفع هذه الشبهة متوقف على القول بأصالة الوجود ؛ لأنَّ من لوازم القول بأصالة الماهية: أنَّ ما يُفاض مِن قبل العلّة يشكّل الماهية الخارجيّة للمعلول ، وبموجب هذه القاعدة فان العلّة لابد أن تكون واجدة لماهيّة المعلول ، مع أنه لا يجوز القول بأن للعلّة ماهية المعلول بصورة اكمل ؛ لأن التشكيك ـ ولا سيّما التشكيك الخاصّي ـ لا معنى له بين الماهيات ؛ فانَّ جميع الماهيّات التامة ، ولا سيّما الماهيّات البسيطة تكون متباينة فيما بينها ، هذا مضافاً الى أنَّ فرض الماهية في مورد الله تعالى غير صحيح.

● وحدة المعلول في حالة وحدة العلّة

من القواعد الفلسفية المعروفة ، قاعدة: (أنَّ الواحد لا يصدر منه الّا واحد) ، أي: من العلة الواحدة لا يصدر سوى معلول واحد.

وهناك اختلافات في مُفاد هذه القاعدة ، منها: هل المقصود من وحدة العلّة هو الوحدة الشخصيّة أم الوحدة النوعية؟ أم المقصود هو البساطة بتمام معنى الكلمة؟ كما اختاره صدر المتألهين وعلى أساسه ذهب الى اختصاص هذه القاعدة بالذات الالهية التي تبرأ حتى من التركيب التحليلي من الوجود والماهية ، فيكون معلولها ـ الذي هو بلا واسطة ـ موجوداً واحداً ، وأما سائر المخلوقات فهي تصدر من المعلول الأول بواسطة واحدة أو عدة وسائط.

ولكن سائر الفلاسفة أجروا هذه القاعدة بشكل أو بآخر في موارد أخرى.

وهناك اختلافات أيضاً بشأن مفهوم (الصدور)، وهل أنه يصدق على جميع علاقات العلية والمعلولية، حتى أنه يشمل الشروط والعلل المعدة أيضاً؟ أم أنه مختص بالعلل الفاعلية؟ أم منحصر بالفاعل المانح للوجود؟

وبعبارة أخرى: أيمكن القول بناءً على هذه القاعدة: إن الفاعل المعدّ الواحد ليس له إلّا تأثير إعداديّ واحد، والشرط الواحد ليس له إلّا مشروط واحد، والفاعل الطبيعي الواحد ليس له إلّا فعل واحد، أم لا؟

ولكي نعيّن مورد هذه القاعدة، لابد من ملاحظة الدليل عليها ومعرفة مقتضاه بدقة.

وهناك استدلالات مختلفة على هذه القاعدة لعلّ أوضحها وأتقنها الدليل المبني على قاعدة السنخية بين العلّة والمعلول، وخلاصته:

أنه بمقتضى قاعدة السنخية لابد أن تتمتع العلّة بما تعطيه للمعلول بشكل اكمل وأرفع، فاذا فرضنا ان للعلة لوناً واحداً من الكمالات الوجودية، فالمعلول الذي يصدر منها ويعتبر مرتبة أنزل منها ينال من نفس ذلك الكمال لا من كمال آخر، واذا فرضنا معلولين مختلفين يصدران منها، ولكلّ منهما لون خاص من الكمال، فانه حسب القاعدة المذكورة، لابد أن يكون للعلّة هذان اللونان من الكمال، بينما الفرض أنها تتمتع بلون واحد من الكمالات الوجودية.

وبالتأمل في هذه القاعدة نظفر بعدة نتائج:

الأولى ـ أنها مختصة بالعلل المانحة للوجود؛ لأنّ الميزة المذكورة (لابد أن تتمتع العلّة بكمال المعلول) مختصة بهذا النوع من العلل، وعليه: لا يمكن بناءً على هذه القاعدة إثبات أنّ الفاعل الطبيعي ـ الذي يشمل أسباب تغييرات الأشياء المادية ـ له أثر واحد، أو أنّ الشيء الواحد يكون شرطاً لتأثير فاعل واحد، أو يكون شرطاً لاستعداد قابل واحد، كما في الحرارة مثلاً؛ فانها شرط لألوانٍ من الأفعال

والانفعالات الكيمياوية، وهي بنفسها توجد بواسطة عوامل طبيعية مختلفة.

الثانية: أنَّ هذه القاعدة لا تختص بالواحد الشخصي؛ لأن الدليل المذكور يشمل الواحد النوعيَّ أيضاً، فاذا فرضنا أن لنوع واحد من العللِ المانحة للوجود عدداً من الأفراد، وهي تتمتع جميعاً بسنخ واحد من الكمالات الوجودية، فمن الطبيعي ان تصبح معلولاتها من نوع واحدٍ أيضاً.

الثالثة: ان القاعدة مختصة بالعلل التي لها سنخ واحد من الكمال فحسب، وأما إذا كان هناك موجود يتميّز بعدة أنواع من الكمال الوجودي، أو أنه يتمتع بجميع الكمالات الوجودية بصورة بسيطة، أي أن وجوده ـ في عين الوحدة والبساطة الكاملة ـ يضم كلّ الكمالات المذكورة، فإنّ مثل هذا الدليل لا يجري بالنسبة اليه.

واذن، فهذه القاعدة لا تثبت شيئاً اكثر ممّا تثبته قاعدة السنخية بين العلّة المانحة للوجود ومعلولها، ولا يمكنها إثبات وحدة الصادر الأوّل، وانما يمكن اثباته بطريق آخر سوف يبيّن في محلّه.

● وحدة العلّة في حالة وحدة المعلول

وهناك قاعدة أخرى، وهي: (أنَّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد)، أي: أن المعلول الواحد لا يصدر إلّا من علّة واحدة.

ومع وجود اختلافات حول هذه القاعدة، الّا ان الفلاسفة متفقون على أن المعلول الواحد يصدر من العلّة المركبة، فليس المقصود من وحدة العلّة في هذه القاعدة هو البساطة وعدم التركّب، كما أنه لا شك أيضاً في صدور المعلول من عدة علل طولية، وبعبارة أخرى: لا كثرة المعلولات بالواسطة تتنافى مع القاعدة السابقة، ولا كثرة العلل بالواسطة تتنافى مع هذه القاعدة.

كما أنّ الفلاسفة متفقون على أنّ المعلول الشخصي الواحد ليس له الّا علة تامة واحدة، فيستحيل اجتماع عدة علل تامة على معلول واحد؛ لأنها اذا كانت جميعاً مؤثرة فستوجد منها بالضرورة آثار متعددة، إذن فلن يكون هناك معلول واحد، وان كان بعضها غير مؤثر، فإن ذلك يتنافى مع قاعدة التلازم بين العلّة والمعلول، ووجوب المعلول بالقياس التي علّته التامة.

ومورد الخلاف في هذه القاعدة: أن النوع الواحد من المعلول هل يجب أن يصدر دائماً من نوع واحد من العلّة أم لا، فقد يصدر بعض أفراده من نوع واحد من العلّة، ويصدر بعض الأفراد من نوع آخر؟

وبملاحظة ما تقدم في قاعدة السنخية ـ من أنّ وجود المعلول لا يصدر إلّا من العلّة التي تتمتع بنفس السنخ من الكمالات الوجودية وبمرتبة أعلى، ولا يصدر المعلول إطلاقاً من العلّة المانحة للوجود التي تفتقد ذلك السنخ من الكمال ـ لابد أن نقول هنا بالنسبة للعلة المفيضة للوجود ومعلولها: إنه ليس فقط يمتنع صدور المعلول الشخصي من علتين شخصيتين مانحتين للوجود، وانما النوع الواحد من المعلول يمتنع أيضاً أن يوجد من نوعين أو اكثر من أنواع العلل المفيضة للوجود، وأما بالنسبة للعلل المادية والإعدادية فلمّا كنا نفتقد البرهان العقلي على كيفية مسانختها لمعلولاتها، فانه لا يمكن إثبات أن النوع الواحد من المعلولات لابد أن يكون له نوع واحد من هذه العلل، وليس من المستحيل عقلاً أن تكون هناك عدة أنواع من العلل المادية والمعدّة، لها أثر من نوع واحد، كما أنه لا يمكن إثبات عدد الشروط ولا تعيينها بالبرهان العقلي، بل كل هذه الأمور تابعة للتجربة.

(٤٤) احكام العلّة والمعلول

● ملاحظات حول العلّة والمعلول

إنَّ التصوّر الصحيح لمعنىٰ العليّة كافٍ لليقين بأنَّ (أيّ موجود لا يمكن أن يكون علّة لنفسه)؛ لأنَّ قوام معنىٰ العلية بأنّ هناك موجوداً متوقفاً على موجود آخر، إلّا أنَّ في بعض عبارات الفلاسفة ما يُوهم أنَّ موجوداً مّا يكون علّة لنفسه، كقولهم بالنسبة لله تعالى: (إنّ وجود واجب الوجود هو مقتضىٰ ذاته)، بل حتىٰ تعبيرهم بـ(واجب الوجود بالذات) في مقابل (واجب الوجود بالغير) قد يوهم أنه كما في واجب الوجود بالغير يكون (الغيرُ علّة)، فكذا في واجب الوجود بالذات تكون (الذات) أيضاً علة، و(باء السببية) تدل على هذه العليّة.

والحقيقة إن هذه التعبيرات من باب ضيق الخناق، وليس مقصودهم إثبات علاقة العلية بين الذات الإلهية ووجودها، وإنما المقصود سلب كلِّ لون من ألوان المعلولية عن ذلك المقام الرفيع، فهي كما لو سُئل أحدهم: (بإذن مَن قمتَ بهذا العمل؟) فأجاب: (بإذني قمت به)، فانه لا يقصد أنه أذِن لنفسه، بل يقصد أنه لم يكن بحاجة الى إذن أحد، فالتعبير (بالذات) أو (مقتضىٰ الذات) هو في الواقع بيان

لسلب عليّة الغير، وليس إثبات العليّة للذات.

وبملاحظة أصالة الوجود، وكون علاقة العليّة قائمة في الواقع بين (وجودين) يتضح: أنه لا يمكن اعتبار ماهيّة شيء علة لوجوده؛ لأن الماهية بذاتها لا واقعية لها حتىٰ تصبح علة لشيء، ولا يمكن أيضاً اعتبار أية ماهيّة علة لماهية أخرىٰ.

فان قيل: لكنَّ الفلاسفة قسّموا العلّة الى: علّة الماهية وعلّة الوجود، ومثّلوا للأولىٰ بعليّة الخط والسطح لماهية المثلث، وللثانية بعليّة وجود النار لوجود الحرارة، ممّا يدل على أنهم يرون وجود لون من ألوان العليّة بين الماهيّات أيضاً.

فالجواب: إن ما ذكروه هو من باب التوسّع في الاصطلاح، أي: كما أنَّ علاقة العليّة قائمة بين الموجودات في مجال الوجود الخارجي والعالم العيني، وان الوجود الخارجي للمعلول متوقف على الوجود الخارجي للعلّة، كذلك نستطيع أن نصوّر نظيرَ هذه العلاقة في عالم الذهن، فيما إذا كان تصوّر ماهية مّا متوقفاً على تصور معانٍ أخرىٰ، كما في توقف تصور معنىٰ المثلث على تصور معنىٰ الخط والسطح، ولكن لا يلزم من هذا التوسع في الاصطلاح أن تُصبح أحكام العلّة والمعلول الحقيقيين ثابتةً لهذه الأمور أيضاً.

ومثل هذا التوسع نجده في المعقولات الفلسفية الثانية أيضاً، كما في اعتبارهم (الإمكان) علة لـ(الاحتياج الى العلّة)؛ بينما لا الإمكان من الأمور العينية ولا الاحتياج، ولا معنىٰ لعلاقة العلية الحقيقية، ولا التأثير والتأثر الخارجيين بينهما، حتىٰ نعدَّ أحدهما علّة والآخر معلولاً، بل يقصدون هنا أنَّ العقل اذا لاحظ إمكان الماهية، يُدرك حاجتها الى العلّة، لا أنَّ للامكان ـ الذي يفسّر بأنه (عدم ضرورة الوجود والعدم) ـ واقعيّة، وأنه يوجد بسببه شيءٌ آخر يسمّىٰ (الاحتياج الى العلّة).

والحاصل: أنَّ مبحث العلّة والمعلول الذي هو من أهم المباحث الفلسفية، مختص بالعلّة والمعلول الخارجيين، والعلاقة الحقيقية التي تربط بينهما، واذا

استعمل التعبير بـ (العليّة) في مجالات أخرىٰ فهو من باب التوسّع في الاصطلاح.

* * *

● استحالة الدور

من المواضيع المطروحة حول علاقة العلّة والمعلول: أنَّ كلَّ موجود من جهة كونه علّة ومؤثراً في وجود موجود آخر، لا يمكن أن يكون من نفس تلك الجهة معلولاً له، وبعبارة أخرىٰ: إن أيَّ علة لا يمكن أن تكون معلولة لمعلولها، كما أنها لا يمكن أيضاً أن تكون علة لعلّتها، وبعبارة ثالثة: يستحيل أن يكون موجود مّا علة ومعلولاً أيضاً بالنسبة لموجود آخر.

وهذه القضية هي المعبَّر عنها باستحالة العلل الدورية، وهي قضية بديهيّة أو قريبة من البداهة، فاذا تمَّ تصوّر الموضوع والمحمول فيها بشكل صحيح، لم يتطرق اليها الشك؛ لأنَّ لازم العليّة هو عدم الاحتياج، ولازم المعلولية هو الإحتياج، والجمع بين الاحتياج وعدمه من جهة واحدة إنما هو التناقض المستحيل.

ورغم ذلك فقد أثيرت حول هذه القضية شبهات كما حدث لكثير من القضايا البديهية، نستعرض منها شبهتين:

أولاهما ـ إذا كان هناك إنسان يحصل على غذائه عن طريق الزراعة فحسب، بحيث لو أنه لم يزرع لمات جوعاً، فهنا يكون الحاصل الزراعي معلولاً للفلّاح، وعلّة له من ناحية أخرىٰ، واذن فهذا الفلّاح المفروض يكون علّة لعلّته، ومعلولاً لمعلوله أيضاً.

والجواب: بعد غضّ النظر عن أنَّ الفلّاح ليس علّة حقيقية لوجود الحاصل الزراعي، وانما هو علّة معدة له فحسب، فإن الحاصل المذكور ليس علّة لوجود الفلاح، بل هو أحد الأمور التي يتوقف عليها إستمرار حياته، وبعبارة اخرىٰ: وجود الفلاح في زمان البذر والحصاد علّة وليس معلولاً، وفي الفترة اللاحقة معلول وليس

علة، وكذا الحاصل المذكور، فهو في حالة نمّوه معلول وليس علّة، وحينما يغدو طعاماً للفلاح يكون علّة وليس معلولاً، واذن فالعليّة والمعلولية لا تكونان من جهة واحدة.

والشيء الوحيد الذي يمكن قوله هنا: إنَّ موجوداً معيّناً يكون علّة إعدادية لشيء في أحد الأزمنة، وهو في المستقبل يحتاج اليه، بينما المقصود من الدور المستحيل ليس مثل هذه العلاقة، بل المقصود منه: أنَّ موجوداً ما يكون من جهة علّة ومؤثراً في وجود شيء آخر، ويكون من نفس تلك الجهة أيضاً معلولاً له ومحتاجاً اليه.

والشبهة الثانية ـ أنَّ الحرارة هي علّة لظهور النار، بينما النار هي أيضاً علّة للحرارة، واذن فالحرارة أصبحت علّة لعلّة ذاتها.

والجواب: أنَّ الحرارة التي هي علّة لظهور النار، غير الحرارة الناتجة من النار، وهاتان الحرارتان وإن عُدَّتا من قبيل الواحد بالنوع، إلّا أنَّ لهما كثرة من حيث الوجود الخارجي، والمقصود من الوحدة المذكورة في هذه القاعدة هي الوحدة الشخصية لا الوحدة المفهومية؛ فهذه الشبهة ناشئة في الحقيقة من الخلط بين وحدة المفهوم ووحدة المصداق.

●استحالة التسلسل

التسلسل لغة: أن تتلاحق أمور عَقِبَ بعضها، سواء أكانت حلقاتُ هذه السلسلة متناهيةً أم غير متناهية، وسواء أكانت بينها علاقة العليّة أم لا.

ولكن التسلسل في الاصطلاح يختصّ بالأمور غير المتناهية من الطرفين، أو من طرف واحد، وهو مستحيل بشرطين أساسيين:

أولهما ـ أن يكون بين حلقات السلسلة ترتّبٌ حقيقي، بحيثُ تكون كلُّ

واحدة مترتبة على الأخرىٰ في الواقع لا بحسب الاعتبار.

والثاني ـ أن تكون جميع حلقات السلسلة موجودة في زمان واحد، لا أنَّ إحداها تفنىٰ والأخرىٰ توجد بعدها، ولهذا لا يرون استحالةً في أن تتعاقب الحوادث اللامتناهية في طول الزمان.

ومن البراهين التي أُقيمت لإثبات استحالة التبلسل:

أولاً ـ برهان (الأسدّ والأخصر) للفارابي، وخلاصته: إذا فرضنا سلسلةً من الموجودات كلُّ حلقة منها يتوقف وجودُها على السابقة، فلازم ذلك أن تكون كل هذه السلسلة متوقفة على موجود آخر؛ لأنّ المفروض أنّ جميع حلقاتها تتميّز بهذه الخاصة، فلا مفرَّ من فرض موجود على رأس هذه السلسلة غير متوقف على شيء آخر، وما لم يكن ذلك الموجود متحققاً، فان حلقات السلسلة لن توجد، إذن فمِثْل هذه السلسلة يستحيل أن تكون غير متناهية من ناحية البدء.

وثانياً ـ البرهان المطروح على أساس القول بأصالة الوجود، وكون الوجود المعلول رابطاً بالنسبة الى عِلّته المفيضة لوجوده، وليس له أيّ لون من الوان الإستقلال، واذن فلو فرضنا سلسلة من العلل والمعلولات تكون كل علّة فيها معلولة لعلّة أخرىٰ، فسوف تكون هناك سلسلة من التعلقات والارتباطات، ومن البديهي أنه لا يتحقق وجود المتعلّق من دون وجودٍ مستقلّ يقع طرفاً لتعلُّقه، فلابد إذن من أن يكون وراء هذه السلسلة من الروابط والتعلّقات وجود مستقل يتحقق الجميع في ظلّه.

(٤٥) العلّة الفاعليّة

● أقسام العلّة الفاعلية

العلّة الفاعلية هي: الموجود الذي يظهر منه موجود آخر (المعلول)، وهي بمعناها العام شاملة للفاعل الطبيعي المؤثر في حركات الاجسام وتغيّراتها أيضاً.

وقد تعرَّف قدماء الفلاسفة على نوعين من الفعل، وهما:

١ ـ الفعل الإرادي، الصادر من الموجودات الحيّة ذات الشعور، وتكون جهة الحركة فيه وسائر الخصائص، تابعة لإرادة الفاعل، كالافعال الاختيارية التي تصدر من الانسان.

٢ ـ الفعل والتأثير الصادر من الموجودات التي لا إحساس لها ولا إرادة، ويكون دائماً متشابهاً لا اختلاف فيه.

وقالوا: إنَّ لكل نوع من الموجودات الجسمانية طبيعةً خاصة، ولذاته اقتضاءً معيَّناً، ومن هذه الموجودات العناصر الاربعة (التراب والماء والهواء والنّار)، فكلٌّ منها يقتضي مكاناً طبيعيّاً، وكيفيّاتٍ طبيعيةً خاصةً به، فمثلاً إذا جعل في مكان آخر بواسطة عامل خارجي، فانه يتحرك نحو مكانه الأصلي نتيجة لميله الطبيعي، وبهذا

الشكل كانوا يفسرون سقوط الحجارة ونزول المطر وتصاعد ألسنة النيران.

وبملاحظة أن الحركات والآثار قد تظهر في الأشياء أحياناً على خلاف مقتضى طبيعتها، فمثلاً نتيجة لهبوب الرياح يتعالى التراب نحو السماء، أثبتوا قسماً ثالثاً من الأفعال وسمّوه بـ(الفعل القسري)، واعتقدوا أنَّ التراب الذي يرتفع نحوَ السماء بحركة قسرية، يعود الى الأرض بحركة طبيعية، واعتقدوا أنَّ مثل هذه الحركات لا تدوم إطلاقاً، واشتهر عنهم قولهم: (القسرُ لا يدوم).

والتفتوا الى أنّ الفاعل ذا الارادة قد يتحرك أيضاً على خلاف رغبته، ويغدو مجبراً نتيجة لتسلط فاعل أقوىٰ منه عليه، فأثبتوا بذلك لوناً آخر من الفاعل سمّوه بـ(الفاعل الجبري)، الذي هو بالنسبة للفاعل الإرادي، مثل الفعل القسري بالنسبة للفاعل الطبيعي.

وقام الفلاسفة المسلمون بتقسيم الفاعل الارادي الى قسمين، أحدهما: الفاعل بالقصد، والآخر: الفاعل بالعناية، وأساس هذه القسمة: أن الفاعل الاراديّ قد يحتاج الى دافع زائد على ذاته، كالانسان فإنه لا يتحرك بارادته من مكانٍ الى آخر ما لم يوجد في نفسه دافع لذلك، وسمّوا هذا القسم (الفاعل بالقصد)، في مقابل (الفاعل بالعناية) الذي لا يحتاج الى دافع لكي يصدر الفعل عنه، واعتبروا فاعلية الله تعالىٰ من قبيل القسم الثاني.

وأثبتَ الاشراقيون نوعاً آخر من الفاعل العلمي والاختياري، وهو: ما يكون فيه علم الفاعل التفصيلي بفعله عينَ ذاته، مثل العلم التفصيلي للانسان بصورته الذهنية؛ فهو عين تلك الصورة، وقبل تحققها ليس له علم تفصيلي بها، فليس من اللازم لكي يتصور شيئاً أن يكون له قبلُ تصورٌ عن تصوّره، وسمّوا هذا النوع من الفاعلية بـ(الفاعلية بالرّضا)، واعتبروا الفاعلية الإلهية من هذا القبيل.

وأثبت صدر المتألهين نوعاً آخر من الفاعل العلمي وهو: ما يكون فيه العلم

التفصيلي بالفعل موجوداً في مقام ذات الفاعل ، وأسماه (الفاعل بالتجلّي) ، واعتبر الفاعلية الالهية من هذا القبيل.

وانتبه الفلاسفة المسلمون الى أنه قد يؤثر فاعلان في طولٍ بعضهما ، لإنجاز فعل ، والفاعل البعيد يُنْجز الفعل بواسطة الفاعل القريب ، فأثبتوا نوعاً آخر من الفاعلية أسموه (الفاعلية بالتسخير) ، وهي تقبل الاجتماع مع ألوان أخرى من الوجود ، ومثال ذلك: أنه بناءً على أصول الحكمة المتعالية ، وبملاحظة أنَّ أيَّ علّة فهي بالنسبة الى علتها التي تمنحها الوجود تعتبر ربطاً محضاً ، يثبت وجود مصداق واضح للفاعل التسخيري ، ويتمُّ الظفر بتفسير فلسفي اكثر اتقاناً لنسبة الفعل الى اكثر من فاعل واحد طولاً ، ومن جملة ذلك: نسبة افعال الإنسان الإختيارية لنفسه وللمباديء العالية ولله سبحانه وتعالى.

ومنه يتبيّن: أنَّ للفاعل ثمانية أقسام: الفاعل بالطبع ، والفاعل بالقسر ، والفاعل بالقصد ، والفاعل بالجبر ، والفاعل بالتسخير ، والفاعل بالعناية ، والفاعل بالرضا ، والفاعل بالتجلّي.

* * *

● ملاحظات حول أقسام الفاعل

١ ـ إن كلام الفلاسفة السابقين حول الفاعل الطبيعي والقسري مبنيٌّ على أصول موضوعة مأخوذة من الطبيعيات القديمة ، ومع أنَّ فرضيّة العناصر الأربعة واقتضاءها النسبة الى مكان طبيعي أو كيفيات معيّنة كالرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة ، قد فقدت قيمتها اليوم ، إلّا أنه لا شك في أنَّ للموجودات الجسمانية تأثيرات في بعضها ، وعليه فإنَّ ضرورة وجود الأسباب والشرائط المادية لتحقق المعلولات الجسمانية بوصفها قاعدة فلسفية تظل محافظة على اعتبارها ، وإنْ كان تعيين الأسباب والفاعل الطبيعي الخاص لكل ظاهرة ليس من شأن الفلسفة ، بل هو

موكول الى الأسلوب التجريبي في العلوم الطبيعية المختلفة ، فمثلاً ـ حسب النظريات العلمية الحديثة ـ يمكن اعتبار الحركة المكانية من اللوازم الذاتية للضوء ، واعتبار قوىٰ الجذب والطرد عاملَ الحركاتِ القسرية للاجسام ، ويكون من الأولى نسبة الفعل الى القوة القاسرة ، واعتبار الجسم المقسور (منفعلاً) فحسب ، وإن كان من حيث قواعد النحو يعتبر (فاعلاً) ، إلّا أن الاحكام الفلسفية ليست تابعة لمثل هذه القواعد.

٢ ـ إن كلمة (الجبر) تارة تلحظ بوصفها (نقيض الاختيار) ، فتطلق بهذا المعنىٰ على الفاعل الطبيعي والقسري ، وتارة تختص بما له شأنية الاختيار ، فالفاعل المختار الذي يواجه ظروفاً خاصة ويقع تحت تأثير عامل خارجيٍّ أقوىٰ منه ، فيفقد اختياره ، يسمّىٰ مجبوراً ، والمقصود من الفاعل بالجبر هو هذا المعنىٰ الثاني ، ولابد من الالتفات الى أنَّ فقدان الاختيار له مراتب ، فانَّ من يضطر لتناول الميتة لحفظ حياته ، يُعدُّ فعله من ألوان الفعل الجبري ، لكنه لا يسلب عنه الاختيار تماماً ، وانما تصبح دائرة اختيار الفاعل هنا ، أضيقَ منها بالنسبة الى الظروف العاديّة ، وليس مقصود الفلاسفة من الفاعل بالجبر مثلَ هذا المورد ، وإنّما يقصدون المورد الذي يسلب فيه الاختيار بأكمله من الفاعل ، بنحوٍ يكون الفعل فيه صادراً في الواقع من (المجبِر) ونسبته الى (المجبَر) إنّما هي نسبة (الانفعال) ، كما أشرنا اليه في مورد الفعل القسري.

٣ ـ قبل أن يثبت الفلاسفة المسلمون الأنواع المختلفة للفاعل الإرادي من قبيل: الفاعل بالعناية ، وبالرضا ، وبالتجلّي ، كان يتصوّر أن الفاعل المختار ينحصر في الفاعل بالقصد ، ولذا اعتبرَ بعض المتكلمين فاعليَّةَ الله سبحانه من هذا القبيل ، وحتىٰ بعد أن نزّه الفلاسفة المسلمون الساحة الالهية من أمثال هذه الفاعلية المستلزمة للنقص والصفات الامكانية ، فان بعض المتكلمين اتهموهم بإنكار كون الله

تعالى مختاراً، والحق: أنَّ أرفعَ مراتب الاختيار منحصرة بالذات الإلهية، وأنزلَ مراتبها يوجد في الفاعل بالقصد، ولتوضيح هذا الموضوع لابد من إلقاء الضوء على الارادة والاختيار.

* * *

● **الارادة والاختيار**

إنَّ لكلمتي الارادة والاختيار استعمالاتٍ مختلفةً تؤدّي الغفلة عن اختلافها الى الخلط والاشتباه، ولهذا لابد من الاشارة أوّلاً الى موارد استعمال كلٍّ منهما، ثم تطبيقها على أقسام الفاعل.

● **الإرادة**

لكلمة الارادة ثلاثةُ معانٍ:

الأول ـ معنىً عامٌّ يرادف ـ تقريباً ـ الحبّ والرغبة، وهي بهذا المعنى تستعمل في مورد الله تعالى، وفي مورد الانسان أيضاً بوصفها كيفية نفسانية (في مقابل الكراهية)، فهي من هذه الجهة كالعلم الذي يشمل العلم الذاتي الالهي، كما يشمل العلم الحصولي للانسان الذي يعتبر من قبيل الكيفيات النفسانية.

ولابد من الاشارة الى أنَّ (الارادة التشريعية) التي تتعلق بالفعل الاختياري لفاعل آخر، هي أيضاً من مصاديق الإرادة بمعناها العام.

الثاني ـ معنىً خاصٌّ، هو: العزم على انجاز فعل، وتتوقف على تصور ذلك الفعل والتصديق بلون من الفائدة (ومن جملتها اللذة) له، وهي الفصل الحقيقي للحيوان، كما أنها من مشخِّصات (الفاعل بالقصد) أيضاً.

الثالث ـ معنىً أخصُّ، ينحصر في الموجود العاقل، وهو: العزمُ على الفعل الناشئ من الترجيح العقلي، وهي لا تستعمل بهذا المعنى في الحيوانات، وحسب

هذا المعنىٰ يكون الفعل الإرادي مرادفاً للفعل التدبيري ، ومقابلاً للفعل الغريزي والالتذاذي الخالص.

● الاختيار

ولهذه الكلمة أربعةُ معانٍ:

الأول ـ عامّ ، يقابل الجبر المحض ، وهو: كون الفاعل ذي الشعور يؤدّي فعلاً علىٰ أساس رغبته ، دون أن يكون مقهوراً من قبل فاعلٍ آخر.

الثاني ـ أن يكون للفاعل نوعان متضادان من المَيْل ، فيرجِّح أحدَهما علىٰ الآخر ، وبهذا المعنىٰ يصبح الاختيار مساوياً للانتخاب ، ويعتبر مِلاكاً للتكليف والثواب والعقاب.

الثالث ـ أن يكون انتخاب الفعل علىٰ أساس رغبة الفاعل ، دون أن يوجّه اليه أيُّ ضغط من قِبَل شخص آخر لإنجازه ، ويقع مقابلَ (الفعل الإكراهي) الذي يتمُّ نتيجةً لضغط الآخرين.

الرابع ـ أن لا يكون انتخابُ الفاعل للفعل نتيجةً لوضعٍ عصيب ، وذلك في مقابل الفعل الاضطراري ، وحسب هذا المعنىٰ لا يُعدُّ أكل الميتة زمانَ القحط اختيارياً ، وان اطلق عليه إسمُ الاختياري حسب اصطلاحات أخرىٰ.

وبملاحظة المعاني المختلفة للارادة والاختيار ، نقوم بدراسة أنواع الفاعل المدرِك.

أمّا الفاعل بالقصد ، فالإرادة ثابتة له بالمعاني الثلاثة ؛ لأنه يرغب في عمله ، ويعقد العزمَ على إنجازه ، ويقوم عزمه على أساس ترجيح العقل ، وكذلك يثبت له الاختيار بالمعاني الاربعة ، إلّا أنَّ هناك أفعالاً لا تسمّىٰ اختيارية بالمعنىٰ الثاني والثالث والرابع ، فالتنفس الذي لا يميل الانسان الى تركه ، ليس اختيارياً بالمعنىٰ

الثاني ، وكذا الفعل الإكراهي ليس اختيارياً بالمعنىٰ الثالث ، وتناول الميتة زمانَ القحط ليس اختيارياً بالمعنىٰ الرابع ، وإن كانت هذه جميعاً إختيارية بالمعنىٰ الأوّل ؛ لأنَّ الفاعل فيها ليس مسلوب الارادة تماماً.

وأما الفاعل بالعناية وبالرضا وبالتجلّي ، فَهُم ذوو إرادة بالمعنىٰ الأول فحسب ؛ لأنهم ليسوا بحاجة الى التفكير والتصميم ، كما أنهم يُعتبرون ذوي اختيار بالمعنىٰ الأول والثالث والرابع ؛ لأنهم لا يقومون بأعمالهم بالاجبار وتحت ضغط الظروف الخارجية ، ولكن لا يُمكن عدُّهم ذوي اختيار بالمعنى الثاني ؛ لأنهم ليسوا على مفترق الطرق لترجيح واحد من بين الدوافع المتضادّة.

والنتيجة: أن أرفع مراتب الاختيار تختصّ بالله تعالى ؛ لأنه الوحيد الذي لا يقع تحت تأثير أيّ عامل خارجيّ ، بل هو منزّه عن التضاد في الدوافع الباطنية.

ثم تأتي مرتبة اختيار المجردات التامة ؛ لأنها تقع تحت تسخير الارادة الالهية فحسب ، إلّا أنها لا تتعرض لأيّ ضغط ، ولا يستولي عليها التضادُّ الباطني ، ولا يطرأُ عليها تسلط أحد الدوافع على الرغبات الأخرىٰ.

وأما النفوس المتعلقة بالمادّة ، مثل الانسان ، فلها مرتبة من الاختيار أنزل ممّا سبق ، وتتأثر إرادتها بالعوامل الداخلية والخارجية ، ولا تكون جميع أفعالها الاختيارية على مستوىً واحد ؛ فاختيار الانسان مثلاً في ايجاد صُوَرِه الذهنية (وهو من قبيل الفعل بالرضا) أعظم بكثير وأكملُ من اختياره في إنجاز أعماله البدنية (وهي من قبيل الفعل بالقصد) ؛ لأنَّ هذه الأفعال الأخيرة تحتاج أيضاً الى شروط غير اختيارية.

(٤٦) العلّة الغائيّة

● تحليل الأفعال الاختيارية

ليس هناك فعل إراديّ أو اختياريّ (بالمعنى العام للارادة والاختيار) يتمّ دون علم فاعله به، وليس هناك أيضاً فعل إرادي واختياريّ ليس لفاعله أيّ لون من ألوان الرغبة فيه والحبّ له، وحتى من يتناول الدواء المرّ، أو يجعل الجرّاح يبتر عضواً فاسداً من جسمه، فإنّه يفعل ذلك لأنه يحب سلامة نفسه، التي لا تحصل الّا بذلك.

إذن يمكن القول: إنّ قوام الفعل الاختياري هو أن يعلم الفاعل بالفعل الملائم لذاته، ثمّ يحبّه ويريده لهذه الجهة، غاية الأمر أنّ الفاعل الاختياريّ قد يكون واجداً لجميع كمالاته، فيتعلّق حبّه بالفعل من جهة كونه أثراً من كمالاته، مثل المجرّدات التامة، وقد يتعلّق حبه بالكمال الذي يفقده، فيقوم بالفعل من أجل الحصول عليه، كالنفوس الحيوانية والانسانية التي تؤدّي أفعالها الاختيارية للوصول الى أمر يلائم ذواتها.

والفرق بين هذين القسمين، أنه في الأول يكون الكمال الموجود (علّة) لأداء الفعل، وليس له أيّ لون من المعلولية بالنسبة اليه، وأما في الثاني، فإنّ الكمال المفقود يحصل بواسطة الفعل، فيتصف بلون من المعلولية بالنسبة اليه، إلّا أنه في

الموزدين يكون الكمال هو المطلوب والمحبوب بالأصالة ، ويكون الفعل مطلوباً ومحبوباً بالتبع.

● الكمال والخير

المقصود بالكمال هنا: الصفة الوجودية التي تتلاءَم مع ذات الفاعل ، وهي أحياناً تكون منشأً لأداءِ الفعل الاختياري ، وأحياناً توجَد نتيجةً له ، والكمال الذي يحصل نتيجة للقيام بالفعل الإرادي ، يكون أحياناً هو الكمال النهائي للفاعل ، فيسمّىٰ بـ (الخير الحقيقي) ، ويكون أحياناً ملائماً لإحدىٰ قوىٰ الفاعل ، ولكنه منافٍ لكمالاته الأخرىٰ أو لكماله النهائي ، وفي هذه الصورة يسمّىٰ بـ(الخير المظنون).

وبذلك يتضح التناسب بين كلمتي (الاختيار) و(الخير) ؛ لأن كل فاعل مختار إنما يمارس الأفعال التي تتناسب مع كماله فحسب ، ومن جملة ذلك الفاعل بالقصد ، فهو يقوم بعمله باعتباره وسيلة للوصول الى كماله وخيره ، سواء أكان خيراً حقيقياً أم خيراً متخيّلاً ، وسواء أكان هذا الخير المفروض هو الوصول الى لذة أم التخلص من ألم.

وحتىٰ الأعمال التي يقوم بها الانسان من أجل خير الآخرين ، والتي قد تبلغ أحياناً حدّ التضحية بالنفس ، فإنّها إنّما تصدر نتيجة لهياج العواطف ، أو بقصد الوصول الى الثواب الأخروي ، فهي تؤدّي الى خير يعود الى الفاعل ، يتمثّل بإشباع عواطفه ، أو فوزه بالمقامات المعنوية والرضوان الإلهي.

● الغاية والعلّة الغائية

اتضح ممّا تقدّمَ أنَّ الأفعال الاختيارية علاوة على احتياجها للفاعل الذي يكون بنفسه علتها الفاعلية ، فانّها تتوقف أيضاً على علمه وإرادته.

وفي الفاعل بالقصد يكون تصوّر النتيجة المترتبة على الفعل القصدي ـ أي: اللذة والخير والفائدة والكمال الحاصل منه ـ سبباً لرغبته بالقيام بذلك الفعل، وإذن فأداء الفعل يتوقف على الرغبة التي تتعلق أصالة بنتيجة الفعل، وبالتبع بنفس الفعل، ولما كانت نتيجة الفعل مطلوبة بالأصالة، فهي تسمّىٰ بـ(الغاية)، وعليه يتمّ إثبات علّة أخرىٰ لإنجاز الفعل الاختياري هي العلّة الغائية.

ومن اللازم هنا التنبيه على عدة نقاط:

الأولىٰ ـ إن إثبات العلّة الغائية لكلّ فعل اختياريّ لا يعني بالضرورة ظهور أشياء في ذات الفاعل من العلم والرغبة، وبعبارة أخرىٰ: ليس من اللازم كون العلّة الغائية مغايرة للعلّة الفاعلية وزائدة عليها، وانما هذه المغايرة والتعدد تقتصر على الفاعل بالقصد الذي تكون فيه المبادئ من علم ورغبة زائدةً علىٰ ذاته، وأما في بقية أنواع الفاعل المختار فمن الممكن أن يكون العلم والرغبة عين ذات الفاعل.

إذن، عدم وجود العلم والإرادة الزائدين على الذات في بعض أقسام الفاعل، لا يعني سلب العلّة الغائية، وانما هو بمعنىٰ وحدة العلّة الفاعلية والغائية، كما في المجردات التامة، فإن العلم والحبّ وسائر صفاتها الكمالية عين ذاتها، وعينية هذه الصفات للذات لا تعني نفي العلم والحب والحياة والقدرة وأمثالها عنها.

الثانية ـ إنَّ العلم بالنتيجة المطلوبة أو العلم بخيرية الفعل هو الذي يعدّه الفلاسفة عادة علّة غائية، وأحياناً يقولون: إن تصور الغاية أو وجودها الذهني هو العلّة الغائية، ولكن يبدو أن هذه التعبيرات لا تخلو من تسامح، والأفضل تسمية الحب بالمعنىٰ العام الذي يظهر أحياناً بصورة ارتياح وشوق باسم العلّة الغائية؛ لأن حبّ الخير والكمال هو الذي يدفع الفاعل المختار لانجاز الفعل، والعلم في الواقع هو شرط لتحققه وليس العلّة الموجدة له.

الثالثة ـ إن ضرورة علم الفاعل وحبّه لنتيجة فعله الاختياري، لا تعني أن يكون للفاعل التفات تفصيلي وواعٍ للفعل ونتيجته، أو انَّ نتيجة الفعل لابد أن تكون في الحقيقة هي المطلوب الواقعي والكمال والخير الحقيقيين للفاعل، وإنما الالتفات الاجمالي كافٍ أيضاً، كما أنَّ الاشتباه في تشخيص الخير لا يضرّ باختيارية الفعل، ولا يجعله فاقداً للعلّة الغائية.

الرابعة ـ لكلمة (الغاية) اصطلاح آخر تطلق فيه على ما تنتهي اليه الحركة، وقد يؤدّي هذا الاشتراك الى اشتباه وخلط، خاصة إذا لاحظنا أنَّ الأفعال التدريجية الملازمة للحركة لا تحصل نتيجتها المطلوبة إلّا بعد انتهاء الحركة، فقد يحصل الظن بأنَّ النقطة التي تنتهي اليها الحركة، لأجل أنها تتصف بالغاية بالذات، لابد أن تكون هي المطلوبة للفاعل بالأصالة، مع أنه من الممكن أن يكون هناك أمر مقارن لانتهاء الحركة يعتبر غاية بالعَرَض للحركة هو بعينه المطلوب الأصيل للفاعل، فمثلاً قد يكون المقصود الأصيل من حركة الشخص هو الاجتماع بصديقه، بينما الغاية بالذات للحركة هي النقطة التي تنتهي عندها الحركة، ويعتبر اللقاء بالصديق في تلك النقطة غاية بالعَرَض للحركة.

الخامسة ـ قد يكون للفعل الواحد عدة أهداف في طول بعضها، ويصبح الهدف القريب وسيلة للهدف التالي، وهكذا حتى نصل الى الهدف النهائي، فمثلاً قد يتجه شخص الى أحد المراكز العلميّة بهدف التعلّم، ويتخذ تحصيل العلم مقدمة للعمل بالواجبات الإلهية، ويتخذ هذا العمل وسيلة للتقرب الى الله تعالى، وهو الكمال النهائي للانسان، فمثل هذا الشخص يكون منذ البدء قد جعل علّته الغائية هي التقرب الى الله تعالى، وان كان قد اتخذ عللاً غائية متوسطة، كل واحدة منها تعتبر وسيلة لغاية أرفع منها وأعلى.

إلّا أنه قد يكون دافع الشخص لتحصيل العلم هو إشباع غريزة البحث عن

المجهول فحسب، فتكون العلّة الغائية هي نفس ذلك الدافع، كما قد يكون مقصوده الأصيل هو الوصول الى الثروة أو المناصب الدنيوية عن طريق العلم.

السادسة ـ هناك لون آخر من التعدد في العلل الغائية، وهو ما إذا كانت هناك دوافع متعددة في عَرْض واحد، وهي بمجموعها تؤثر في انجاز الفعل، حتىٰ إنه قد يكون كلّ واحد منها كافياً وحده، وان لم تكن معه دوافع أخرىٰ.

وعلى هذا فانه ليس من المستحيل اجتماع علتين غائيتين لفعل واحد، وذلك على العكس من اجتماع علتين فاعليتين تامتين في عَرْض بعضهما، فإنّه أمر مستحيل.

(٤٧) هدف العالم

● نظرية أرسطو حول العلّة الغائية

إن العلّة الغائية بالمعنى الذي بيّناه تختص بالأفعال الاختيارية، ولكن ينقل عن أرسطو أنه يقول بوجود العلّة الغائية للأفعال الطبيعيّة أيضاً، وتابعه المشاؤون، معتبرين إنكار العلّة للافعال الطبيعية، بمنزلة عدّها من قبيل الصدفة، فأثبتوا لجميع الظواهر عللاً غائية في مقابل القول بوجودها صدفةً، كما هو منقول عن ديمقراطيس وأمبذوقليس وأبيقور.

لقد قام أرسطو بتحليل الحركة والتغيّر في الموجودات المادية، واستنتج أنَّ كل موجود متحرك، فهو يسير نحو غاية هي كماله، وهذا الكمال يكون أحياناً نفس الصورة التي يريد الظفر بها، مثل صورة شجرة البلوط لنواة البلوط التي هي في حالة النمو، ويكون أحياناً عَرَضاً من أعراضها، كالحجارة التي تتحرك من السماء نحو الارض، ويعتبر الاستقرار عليها واحداً من أعراضها وكمالاتها.

ويعتبر ارسطو العالم كلّه موجوداً واحداً، له طبيعة تشمل كل الطبائع الجزئية (مثل الجمادات والنباتات والحيوانات)، ولما كان وصوله الى كماله متوقفاً على

وجود تناسب خاصّ بين الطبائع الجزئية، فإنَّ ميلَ طبيعة العالم الى كماله يؤدّي الى استتباب نظام خاص بين الظواهر، حيث تعتبر كل واحدة منها جزءاً من أجزائه أو عضواً من أعضائه.

● **نقد نظرية أرسطو**

هناك عدة جهات للمناقشة في النظرية المذكورة، وهي:

أولاً ـ انها على فرض صحتها لا تستطيع ان تثبت إلّا العلّة الغائية لحركة وتغيرات الموجودات الجسمانية، وليس لكلّ معلول سواء أكان مجرداً أم مادياً، وسواء أكان متحركاً أم ساكناً.

ثانياً ـ بملاحظة أن الفاعل الطبيعي (فاعل بالطبع) وفاقد للشعور والارادة، فان نسبة (الميل الطبيعي) اليه لا تكون سوى تعبير استعاري، كما يعتبر الكيميائيون أن بعض العناصر لها (ميل تركيبي)، وفرض سلب الشعور والارادة عن الفاعل بالطبع، واثبات الميل والارادة الحقيقية (المتضمنة لمعنى الشعور) إنما هو فرض متناقض.

واما اذا فسّرنا (الميل الطبيعي) بـ(جهة الحركة) التي يقتضيها طبع الموجود المتحرك، واعتبرنا هذا التعبير من باب التشبيه والاستعارة، ففي هذه الصورة لا يتمّ إثبات حقيقة باسم العلّة الغائية، بل غاية ما يمكن استنتاجه عندئذٍ هو أن كل حركة تكون بمقتضى طبع المتحرك، فان جهتها تتعيّن بمقتضى طبعه أيضاً.

ثالثاً ـ لا يمكن اثبات كون غاية الحركة كمالاً لكلّ متحرك؛ لأنَّ كثيراً من الحركات والتغيرات يكون نزولياً ونحو النقص، كحركة ذبول النباتات والحيوانات، وسيرها النزولي نحو الجفاف والموت، وعليه، فعلى فرض وجود معنىً صحيح للقول بأن لكل موجود ميلاً طبيعياً نحو كماله، فان الحركات النزولية والسائرة ضد

الكمال، تكون فاقدة للعلّة الغائية.

رابعاً ـ أنه يصعب إثبات الوحدة الحقيقية لعالم الطبيعة، وكذا إثبات أنَّ له ميلاً طبيعياً نحو الكمال، وتعليل النظام والانسجام السائد بين أجزاء العالم بمثلِ هذا الميل، كما أن فرض وجود نفسٍ كلية للعالم، وشوق نفسانيّ له نحو الكمال، هو فرض لا دليل عليه، ولو فرض أنَّ للعالم الطبيعي نفساً وشوقاً نفسانياً، لوجب اعتبار حركاته (إرادية) لا (طبيعية)، وحينئذٍ لا يصبح وجود العلّة الغائية لأفعاله من قبيل العلّة الغائية للأفعال الطبيعيّة.

وهنا قد تحضر في الذهن عدة شبهات، منها:

أولاً ـ إذا لم تكن للأفعال الطبيعيّة علّة غائية، فانها ستكون ظواهر اتفاقية تحدث صدفة، مع أن القول بالصدفة والاتفاق باطل.

ثانياً ـ مع إنكار العلّة الغائية للظواهر الطبيعة، لا يمكن تقديم تفسير معقول لسيادة النظام والانسجام على العالم.

ثالثاً ـ اذا لم تكن هناك علاقة ضرورية بين الفعل الطبيعي وغايته، لم يمكن التنبّؤ بأيّة ظاهرة طبيعيّة، فمثلاً سيكون احتمال نمو شجرة زيتون من نواة البلوط احتمالاً معقولاً.

ولكي يتضح الجواب عن الشبهة الأولى، من الضروري تقديم توضيح حول الاتفاق والصدفة ومعانيها المختلفة.

● معاني الصدفة

عندما يقال: إن حادثةً مّا قد وجدت صدفة واتفاقاً، فمن المحتمل أن يراد بذلك أحد المعاني الستة التالية:

الأول ـ أن الحادثة المفروضة ليس لها علّة فاعلية، ومن البديهي أن الصدفة

بهذا المعنىٰ مستحيلة ، ولكن هذا لا علاقة له بالمسألة التي هي موضوع البحث.

الثاني ـ أنَّ الحادثة قد صدرت من الفاعل على خلاف ما يُتوقع منه ، كما يقال: (إنَّ الشخص الفلاني المتقي قد آرتكب صدفة ذنباً عظيماً) ، ومثل هذه الصدفة ليس مستحيلاً ، وحقيقة الأمر أنه قد تغلّب عليه في هذه الحالة غضب أو شهوة خارقة للعادة ، والواقع أن ترك الذنب من قبله كان مشروطاً بعدم مثل هذه الحالة النادرة الوقوع ، وعلى أيّ حال فالصدفة بهذا المعنىٰ لا علاقة لها بموضوع البحث.

الثالث ـ أن الفاعل قد أدّىٰ فعلاً بارادته من دون هدف ، فالفعل الارادي قد تحقق من دون علّة غائية ، وهذا الفرض ليس صحيحاً ، فقد أوضحنا أن العلّة الغائية لا تؤثر دائماً بصورة واعية ، ففي مثل هذه الموارد التي يتصور أن الفعل فيها قد تمّ من دون هدف ، هناك في الواقع هدف لم يكن الفاعل على وعي به.

الرابع ـ أن الفاعل قد قام بعمل من أجل هدف خاصّ ، لكنه انتهىٰ الى نتيجة لم يكن يقصد اليها ، كأن يحفر للوصول الى الماء ، فيجد كنزاً ، ومثل هذه الصدفة ليست مستحيلة ، ولا يلزم منها تحقق الفعل الارادي دون علة غائية ؛ لأن العلة الغائية هي نفس الأمل في الوصول الى الماء ، وقد كان موجوداً في نفس الفاعل ، وأما تحقق ذلك الأمل خارجاً ، فليس له عليّة بالنسبة الى الفعل ، وانما هو معلول يترتب عليه في ظروف خاصة.

الخامس ـ أنَّ الحادثة لم يتعلق بها قصد أحد على الاطلاق ، وهذا ما يراه الماديّون بالنسبة لوجود هذا العالم ، وأما رأي الإلهيين فهو أن جميع ظواهر هذا العالم ، تتحقق طبق الإرادة الإلهية ، وسوف يأتي توضيح ذلك في محلّه.

السادس ـ أن الحادثة لم توجد عن قصد للفاعل القريب الطبيعي ، وهذا نفس موضوع البحث ، ومثل هذه الصدفة (إن صحّ تسميتها صدفة) ليست غير مستحيلة فحسب ، وانما بملاحظة معنىٰ الفاعل بالطبع والتسليم بوجوده ، هي ضرورية.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار المعاني المختلفة للصدفة، يتضح لنا أنَّ إنكار القصد والهدف للفاعل الطبيعي، لا يعني قبول الصدفة بمعانيها غير الصحيحة.

وقد اتضح ضمن ذلك أيضاً الجواب عن الشبهة الثانية؛ فإن إنكار القصد والهدف لطبيعة العالم الكلية (على فرض وجود مثل هذه الطبيعة) أو للطبائع الجزئية، لا يستلزم نفي كون العالم هادفاً، وحسب عقيدة الإلهيين يكون كل فاعل في العالم، سواء أكان مجرداً أو مادياً، واقعاً تحت تسخير الارادة الإلهيّة، وتكون الفاعلية الالهية فوق كلّ فاعلية أخرى، وبهذا يكتسب النظام الذي يسود ظواهر العالم وضوحاً اكبر.

وأما الشبهة الثالثة فنقول في دفعها: إن تحقق نتائج معيّنة دائماً أو في أغلب الأحيان، بنحو يمكن معه التنبؤ بها، ناتج عن السنخية بين العلّة والمعلول، أي أن لنواة البلوط سنخيّة مع شجرة البلوط فحسب، دون سائر الظواهر، وقبول السنخية بينهما لا يعني التسليم بشيء يسمّى (الميل الطبيعي) في نواة البلوط، حتى نعتبره العلّة الغائية لظهور شجرة البلوط.

● هدف العالم

تقدم أن الفلاسفة الماديين يعتبرون جميع ظواهر العالم (عدا ما يوجد بواسطة الانسان والحيوان) صدفة لا هدف لها (بالمعنى الخامس من معاني الصدفة) واما الفلاسفة الالهيون، فانهم يعدّون الظواهر الطبيعية ذات هدف أيضاً، الّا انهم يبيّنون هدفية العالم بصور متنوعة، أهمها ثلاث:

الأولى ـ أنَّ لكلّ طبيعة ميلاً خاصّاً نحو غاية معيّنة، يؤدّي الى حركتها باتجاهها، ويقولون: إن لكل العالم طبيعة أيضاً، فيكون ميله الى كماله مؤدياً الى التناسب والانسجام بين أنواع الظواهر الجزئية.

وقد تقدّم نقد هذه النظرية وبيان وجوه الاشكال عليها.

الثانية ـ أنَّ لكلٍّ موجود لوناً من الشعور والإرادة، وان كان بصورة ضعيفة وباهتة، وحسب هذه النظرية يصبح كل فاعل في العالم فاعلاً إرادياً، ولابد حينئذٍ من حذف الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر من أقسام الفاعل؛ لأنَّ الجمع بين قبول الفاعل بالطبع وبين اثبات الشعور والارادة لكلّ فاعل (كما هو لازم مجموع كلامهم) يستلزم الجمع بين النقيضين، كما انَّ إثبات الشعور للموجودات الطبيعية لا ينسجم مع ضرورة كونِ العالِم مجرداً، كما سوف نبيّنه في محلّه.

وعلى أي حال فان أظهر إشكال يرد على هذا القول هو أنه لا يمكن إثباته بالبرهان.

الثالثة ـ أنَّ كلّ فاعل طبيعي هو فاعل مسخَّر، وتوجد فوق فاعليته فاعليّةُ المباديء العالية، وفي النهاية توجد فاعلية الله تعالىٰ، وبناء على هذا تصبح جميع الحوادث ذات هدف وعلّة غائية، الّا أنه ليس في أعماق الطبيعة، بل في ذات الفاعل الذي هو فوق الطبيعة، وأمّا ما يتحقق في العالم الطبيعي فهو غايات الحركات وليست عللاً غائية.

الفصل الخامس

المجرّد والمادّي

(٤٨) المجرد والمادّي

● **مقدمة**

ذكر الفلاسفة تقسيماتٍ أوليّةً لمُطلق الوجود منها:

أولاً ـ الواجب والممكن

فاذا كان الموجود ليس محتاجاً الى غيره على الاطلاق، وحسب الاصطلاح كان (موجوداً بنفسه)، فهو واجب الوجود، ويسمّىٰ أيضاً بالوجود المستقل أو الغني، وفي مقابله ممكن الوجود، ويسمّىٰ أيضاً بالوجود الرابط أو الفقير.

ومن الواضح: أنَّ المقصود من الغنىٰ والاستقلال هو الغنىٰ والاستقلال المطلق، وإلّا فإن كلَّ علة تتمتع بالغنىٰ والاستقلال بالنسبة الى معلولها.

ثانياً ـ الجوهر والعرض

فإن ممكن الوجود إذا لم يكن محتاجاً في وجوده الى موضوع، يسمّىٰ (جوهراً)، وان كان محتاجاً الى موضوع، وبعبارة أخرىٰ: كان صفة وحالة لموجود آخر، فإنه يسمّىٰ (عَرَضاً).

ويبدو أنَّ مفهومي الجوهر والعرض من المفاهيم الفلسفية التي يتمّ الحصول

عليها من مقارنة الموجودات ببعضها، فمثلاً عندما يقيس الانسان وجود (الحالات النفسية) الى وجود (النفس)، يلاحظ أنَّ وجود الكيفيّات الإنفعالية كالخوف والفرح والحزن قائمٌ بوجود النفس، ومع فرض عدم النفس لا يبقى مجال لوجودها، بخلاف وجود النفس، فإنه غير محتاج اليها، ويمكن أن يوجد بدونها، وبالالتفات الى هذه المقارنة يمكن تقسيم الموجودات الى الجوهر والعَرَض.

فاذا اعتبر أحد مفهوم الجوهر مساوياً لـ (غير العرض)، أمكنه تقسيم مطلق الوجود الى الجوهر والعرض، ويعدّ وجود الواجب أحد مصاديق الجوهر، وعليه يصبح هذا التقسيم داخلاً في التقسيمات الأوليّة للوجود، إلّا أن الفلاسفة المسلمين جعلوا الموجود الممكن خاصة مَقْسماً للجوهر والعرض، وعليه لم يعتبروا إطلاق الجوهر على واجب الوجود بالذات صحيحاً.

ثالثاً ـ الماديّ والمجرد

إنَّ الوجود العيني إذا كان من قبيل الجسم والصفات الجسمانية، يسمّى بـ(الماديّ)، وان لم يكن كذلك يسمّى بـ (المجرد).

ويلاحظ: أنَّ هذا التقسيم لا يختصّ بممكن الوجود؛ لأن أحد قسميه وهو (المجرد) يشمل واجب الوجود أيضاً، ولا يختصّ أيضاً بالجوهر ولا بالعرض؛ لأنَّ كلاً منهما قد يكون مجرداً، وقد يكون ماديّاً، فالنفوس والمجردات التامة مثلاً هي من قبيل الجواهر المجردة، والاجسام من قبيل الجواهر الماديّة، والكيفيّات النفسيّة من قبيل الأعراض المجردة، والكيفيّات المحسوسة من قبيل الأعراض الماديّة.

● مفهوم المجرّد والماديّ

إن مفهوم المجرد والماديّ متقابلان في اصطلاح الفلاسفة، والمقصود من المجرد: ذلك الشيء الذي ليس له خصائص الأشياء الماديّة، فلكي نفهم معناه

بدقة، لابد أوّلاً من توضيح مفهوم كلمة (المادّي)، ولمّا كانت هذه الكلمة منسوبة الى (المادّة)، فلابد من بيان معاني كلمة المادّة.

المادة في اللغة هي: الشيء الذي يُمِدُّ أو يُعطي إمداداً، وتستعمل في العلوم بعدّةِ معانٍ اصطلاحية، وهي:

اولاً ـ مادّة القضيّة، وهذا اصطلاح منطقي يراد به: الكيفية الواقعيّة للنسبة بين موضوع القضية ومحمولها (الضرورة، والإمكان، والامتناع).

ثانياً ـ مادة القياس، وهي: القضايا التي يتألّف منها القياس، بقطع النظر عن شكلها وهيئتها التركيبية.

ثالثاً ـ الموجود الذي يتميّز بصفات خاصة من قبيل الحجم والجذب والطرد وقابلية الاحتكاك، وهذا مصطلح فيزيائي، يستعمل في مقابل القوّة والطاقة.

رابعاً ـ المعنى الاصطلاحي الفلسفي، ويراد به: الموجود الذي يُعِدُّ الأرضية لظهور موجود آخر، كما يكون التراب مهيّئاً لظهور النباتات والحيوانات، ولهذا يكون المعنى الفلسفي للمادة متضمناً لمعنى الإضافة والنسبة.

والحاصل: أن كلمة (المادّي) في اصطلاح الفلاسفة تستعمل في الأشياء التي لها نسبة الى المادة، وتحتاج في وجودها الى مادّة قبليّة، ولكنها تستعمل أحياناً بمعنىً أعمَّ من ذلك، فتشمل حينئذٍ المادة نفسها، وتصبح مساويةً في الاستعمال لكلمة (الجسماني).

وأمّا كلمة (المجرد)، فهي بمعنى غير المادّي وغير الجسماني، أي: الشيء الذي لا هو جسم، ولا هو من قبيل صفات الاجسام وخصائصها.

● خصائص الجسمانيات والمجردات

لقد عُرّف الجسم بتعاريف مختلفة، أشهرها:

أولاً ـ إنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة (الطول، العرض، الارتفاع).

ثانياً ـ ما نقل عن المتكلمين من أنه: جوهر يملأ الفضاء، وحسب الاصطلاح: يشغل حيّزاً.

ثالثاً ـ قول شيخ الإشراق: إنه جوهر يمكن جعله مورد الإشارة الحسيّة.

وعلى أيّ حال، فإنّ أوضح خصائص الجسم هو امتداده في ثلاث جهات، ولهذه الميزة لوازم، منها:

١ ـ أنه قابل للانقسام عقلاً الى ما لا نهاية له في الجهات الثلاث.

٢ ـ أنَّ له مكاناً، ولكن لا بمعنىٰ أنَّ المكان فضاء مستقل عن الاجسام، ثم يُملأ بها، وانما بالمعنىٰ الذي سيأتي توضيحه في البحث عن المكان.

٣ ـ أنّه يكون قابلاً للإشارة الحسيّة؛ لأنَّ الإشارة الحسيّة تتمّ بالالتفات الى المكان، فكلّ ما كان ذا مكانٍ، فهو قابل للاشارة الحسيّة.

٤ ـ أنَّ له امتداداً زمانيّاً، وسيأتي البحث عن حقيقة الزمان فيما بعد.

وأما الجسمانيات والأمور الماديّة بالمعنىٰ الخاص الذي لا يشمل نفس الجسم والمادة، فهي عبارة عن: توابع وجود الأجسام، أو: الأمور التي لا يمكن أن تتحقق بشكل مستقلّ عن الأجسام، وأهم خصائصها: أنها قابلة للانقسام تبعاً للجسم، وبناءً عليه، فان الروح المتعلّق بالبدن، وله اتحاد معه بأحد المعاني، لا يعتبر جسمانيّاً؛ لأنه لا يقبل الإنقسام حتىٰ تبعاً للبدن، بخلاف صفات الأجسام وأعراضها مثل اللون والشكل.

وبمعرفة خصائص الاجسام والجسمانيّات، يمكننا أن نعدَّ ما يقابلها خصائص للمجردات، أي: أن الموجود المجرّد لا يقبل الانقسام، وليس له مكان ولا زمان، ويستثنىٰ من ذلك النفس المتعلّقة بالبدن؛ إذ يمكن نسبة الزمان والمكان اليه بالعَرَض، فيقال: في المكان أو الزمان الذي يوجد فيه البدن، يكون الروح موجوداً

أيضاً في ذلك المكان والزمان، لكنَّ هذه المكانية والزمانية في الواقع صفة للبدن، وانّما تنسب للروح مسامحة بسبب تعلقه واتحاده بالبدن.

ولابد من التنبيه على أن العرفاء والفلاسفة أثبتوا نوعاً ثالثاً من الموجودات هو وسط بين المجرد الكامل والماديّ المحض، أسموه بـ (الموجود المثالي)، ويطلق عليه في اصطلاح صدر المتألهين (المجرّد المثالي) و(الجسم المثالي)، وسنوضّح هذا الموضوع اكثر في البحوث التالية.

(٤٩) ما هو المكان

● مسألة الزمان والمكان

يوجد في جميع اللغات، ما يُعادل كلمتي الزمان والمكان، وكل الناس ينسبون الاشياء المادّيّة الى المكان والزمان، ويبيّنون ذلك بصورٍ مختلفة، كقولهم: الشمس **في** السماء، البحر **مكان** لحياة الاسماك، الكتاب **على** المنضدة، وكقولهم: ولد نبيّ الاسلامﷺ **في القرن** السادس الميلادي، وفي **زمان** هذا النبي العظيم جرت حروب بين المسلمين والكافرين، وكانت المدرسة معطّلة **أمس**...

وإجمالاً فإن الفهم العامّ قائمٌ على أنَّ لكلّ جسم مكاناً، بل أغلب الناس يُعمم هذا الحكم، فيظن أنه ليس هناك موجود من دون مكان، بما في ذلك الله تعالى، وهذا تصوّر خاطئ كما سنبيّنه في موضعه.

وبما أنَّ مهمة الفيلسوف هي التعرف على حقائق الأشياء، وتبيينها للآخرين، فهو مطالب بتعرّف حقيقة المكان والزمان، سيّما إذا التفتنا الى أننا نصادف هذين المفهومين في كثير من المسائل الفلسفية، كما مرّ علينا من اعتبار المكان والزمان من خصائص الأمور المادّيّة، وسوف نقوم في فصل معرفة الله بسلب

المكان والزمان عن الله تعالىٰ.

والمشكلة التي تعترض توضيح حقيقة المكان والزمان، ناشئة من كونهما غير قابلين للتجربة الحسيّة، مع أننا ننسب الأشياء المحسوسة اليهما ونعتبرهما من شؤون العالم المادّي المحسوس، وقد أدّىٰ ذلك الى تعدد الأقوال في بيان حقيقة كلٍّ منهما، وسوف نقتصر هنا على ذكر أشهر هذه الأقوال، لننتقل الى شرح النظرية التي نراها صحيحة منها.

وقبل الدخول في صميم البحث عن حقيقة المكان والزمان، لابد من الإشارة الى أنَّ الفلاسفة يفرِّقون بين مفهوم المكان والزمان من جهة، ومفهوم (الأين) و(المتىٰ) من جهة أخرىٰ، فإنهم يعدّون المفهومين الأخيرين من المفاهيم النسبيّة الحاصلة من نسبة الشيء الى المكان والزمان، وهما يختلفان عن مفهومي الزمان والمكان، فلابد من الانتباه لذلك، لكي لا يحصل خلط بين البحث عن حقيقة المكان والزمان، وبين البحث عن هذين المفهومين النسبيين.

● **حقيقة المكان**

هناك قولان مشهوران في بيان حقيقة المكان:

أولهما ـ ما نقل عن إفلاطون وأيّده بعض حكماء الاسلام كصدر المتألهين، وهو: أن المكان بُعدٌ جوهريٌّ مجرد وهو مساوٍ لحجم العالم.

وهذا القول بظاهره لا يمكن قبوله؛ لأنَّ الموجود المجرد وإن كان من قبيل المجردات المثالية والبرزخية، لا نسبة له إلى الموجودات الماديّة، فلا يمكن اعتباره ظرفاً لها، فمن المحتمل وقوع اشتباه في نقل وترجمة هذا القول، وحسب هذا الاحتمال يمكن تفسير القول المذكور بأن المكان هو: نفس حجم العالم، وذهن الانسان (يجرِّده) عن الاجسام، أي: ينظر إليه بشكل مستقل عنها.

القول الثاني ـ ما نقل عن أرسطو وتبنّاه اكثر الحكماء المسلمين كالفارابي وابن سينا، وهو: أن المكان هو السطح الداخلي لجسمٍ مماسٍّ للسطح الخارجي لجسم آخر، مثل: السطح الداخلي للقدح المماس للسطح الخارجي للماءِ الذي صُبَّ فيه.

ومن الاشكالات التي طرحت على هذا القول:

أولاً ـ لو فرضنا سمكةً واقفة وسط نهرٍ جارٍ، فلا شكَّ في أنَّ سطح الماء المماس لسطح بدنِ السمكة يتغيّر باستمرار، فبناءً على هذه النظرية لابد من القول: إنَّ مكانها يتغيّر باستمرار، بينما المفروض أنها واقفة في مكانها، ولم يطرأ عليها أي تغيّر مكاني.

ثانياً ـ أنَّ التعريف المذكور مكوّن من مفهومين، أحدهما: السطح الداخلي للجسم الحاوي، والآخر: تماسّه من السطح الخارجي للجسم المحوي، وبما أنَّ مفهوم (السطح) من مقولة الكمّ، ومفهوم (التماسّ) من مقولة الإضافة، فإنه لا يمكن أن يحصل من الجمع بينهما مقولة ثالثة.

ثالثاً ـ أن التماسّ حالة عَرَضية للسطح المذكور، فلا يمكن اعتباره فصلاً مقوّماً له ومن جملة ذاتيّاته.

ومن ثمَّ يبقى السؤال مطروحاً عن حقيقة المكان، ومن أيِّ مقولةٍ هو؟

والذي يبدو لنا بهذا الشأن:

أولاً ـ أنَّ مفهوم المكان ليس من المفاهيم النفسيّة كالانسان والحيوان أو اللون والشكل، وانما هو مفهوم إضافي يشتمل على معنى النسبة الى الشيء ذي المكان، ولكي نحصل على هذا المفهوم لابد من المقارنة بين شيئين من زاوية معيّنة، حتّى نعدّ أحدهما مكاناً للآخر، وهذا علامة على أنَّ المكان ليس من قبيل المفاهيم الماهوية وليس من جملة المقولات، لكي نحاول تعيين مقولته، وانّما هو مفهوم انتزاعي.

ثانياً ـ لكي نعدَّ شيئاً مكاناً لشيء آخر، لا يلزم أن نأخذ بعين الاعتبار ماهيّته الخاصة، فمثلاً اعتبار القدح مكاناً للماء، ليس من جهة كونه جسماً زجاجيّاً، واعتبار الماء مكاناً للاسماك، ليس من جهة كونه سائلاً مركباً من الأوكسجين والهيدروجين، وانّما من جهة أنّه يتسع للشيء ذي المكان. فالذي يلاحظ في الحقيقة إنما هو ظرفيته وليس جوهره.

ويلاحظ: أن المكان قد يطلق أحياناً على مقدار الحجم الذي يتسع لأكثر من الشيء المنسوب اليه، كما يسمّون البيت أو المدينة مكاناً لشخص معيّن، وقد كان الفلاسفة ملتفتين الى هذه الملاحظة، فسمّوا هذه الأمكنة بـ(الأمكنة غير الحقيقية).

والحاصل: إن المكان هو ذلك المقدار من حجم العالم المساوي لحجم الجسم المنسوب اليه، من جهة كونه حالاً فيه.

ومن النتائج الحاصلة من هذا التحليل الفلسفي: أنَّ المكان تابع للعالم، ولا يمكن أن يكون له وجود قبل ظهور العالم أو بعد فنائه.

كما أنه لا يمكن اعتبار حجم شيء أو سطحه موجوداً مستقلاً، ولا يمكن القول: إنَّ لهما خلقاً وإيجاداً مستقلاً، وانّما الحجمُ والسطح من المفاهيم العاكسة لوجوه من وجود الأجسام التي ينظر اليها بشكل منفصل، ومن هنا يمكن عدّهما من أعراض وشؤون وجود الجواهر الماديّة.

وبالتعمّق في هذا الموضوع يتضح السبب في اختصاص المكان بالأجسام والموجودات الماديّة، وأن الشيء المجرد لا توجد له نسبة مكانية، وذلك هو: ان منشأ انتزاع مفهوم المكان ليس شيئاً سوى حجم الأجسام.

(٥٠) ما هو الزمان

● حقيقة الزمان

يكاد الفلاسفة المسلمون يتفقون على القول بأنَّ الزمان نوع من المقدار والكميّة المتصلة التي تتميّز بعدم الاستقرار، وهي تعرض على الأجسام بواسطة الحركة.

وهذا البيان رغم وضوحه، فيه نقاط إبهام تثير أسئلةً تتطلب تعمقاً اكبر في التفكير، ولتوضيح هذه النقاط لابد من الإشارة الى جانب من أفكار الفلاسفة التي ترتبط بالموضوع:

ذهب بعضهم الى اعتبار الحركة (عَرَضاً)، وأنها محصورة في أربع مقولات هي: (الكم، والكيف، والوضع، والأين)، ويعدّون الحركة الانتقالية من مقولة (الأين)، ويزعمون أنَّ الحركة مستحيلة في سائر المقولات، ومن جملتها حركة الجوهر.

وبناءً على هذا فالحركة التي تكون واسطة ارتباط الأجسام بالزمان، لابد أن تكون هي الحركة في إحدى المقولات الأربع العرضيّة.

ومــن نـاحية أخـرىٰ فـان القـدماء كـانوا يسـلّمون بـفرضية الأفـلاك التسعة، ويعتبرونها أصلاً موضوعاً، ويـنسبون ظـهور الزمـان الى الحـركة الدوريـة والوضعيّة للفلك الأقصىٰ.

وبعد هذا البيان، نطرح الاسئلة التالية حول التعريف المتقدّم للزمان.

١ ـ لا شكّ أنَّ الزمان أمرٌ ممتدٌّ وقابل للتقسيم، ولهذا يعتبر نوعاً من الكميّة، أو أمراً ذاكميَّة، ولكن ما هو السبب في اعتباره كميَّة للحركة؟

قد يجاب بأنَّ الزمان أمرٌ سيّالٌ وغير مستقرّ، بنحوٍ لا يمكن اجـتماع حـتىٰ لحظتين منه، ولابد أنْ يمرّ جزء منه بالضرورة حتىٰ يوجد الجزء اللاحق، ومثل هذه الكميّة لا يمكن نسبتها الى شيء إلّا إذا كان بالذات سيّالاً وغير مستقرّ، ولا يوجد شيء بهذه الصورة الّا الحركة.

ويلاحظ: أن هذا الجواب مبنيّ على كون التدّرج والسيلان وعدم الاستقرار مختصّاً بالحركة التي هـي حسب رأي القـدماء مـقصورة عـلى المـقولات الأربـع العرضية، ولهذا كانوا ينفون إمكان أن يغدو الزمان كميّة للجوهر الجسماني، ولكن صحة هذا المبنىٰ موضع نقاش.

٢ ـ انَّ الحركة التي تعتبر واسطة الارتباط بين الأجسام والزمـان، هـل هـي واسطة في الثبوت، ومن ثمَّ تصبح الاجسامُ نفسها زمانية أيضاً، أم هي واسطة في العُروض، وأمّا الأجسام نفسها فليست زمانيةً حقيقةً؟

فإن كان الجواب باختيار الشقّ الثاني، نوقش بأنه لا يمكن قبول دعـوىٰ أنَّ الأجسام بقطع النظر عن تغيّراتها المستمرة والتدريجية، لا تتصف بأنها ذات زمان.

وان اجـيب بـاختيار الشـق الأول، وأنَّ الحـركة واسـطة فـي ثـبوت الزمـان للاجسام، وأنّها لا تتصف اتصافاً حقيقيّاً بأنها ذات زمان إلّا بعد وقوع الحركة، قلنا: إن لازم ذلك أن تكون للأجسام قابلية ذاتية للاتصاف بـهذه الكـمية الحـاصلة مـن

الحركة، وإن كانت قبل تحقق الحركة ليست واجدة للاتصاف بالفعل، كما أنَّ للشمع قبل تشكّلهِ بصورة الكرة أو المكعّب قابلية الظهور بهذه الصورة؛ لأنَّ له امتداداً وحجماً؛ ولكن الفلاسفة السابقين لم يتصوّروا سبيلاً لنفوذ السيلان والحركة الى ذات الأجسام، فكيف يمكنهم قبول إتصاف مثل هذا الموجود بصفة هي عين السيلان وعدم الاستقرار؟ إن هذا يماثل تماماً ما لو أردنا نسبة الخط والسطح والحجم ـ ولو كانت بواسطة علّة ـ الى موجود مجرد فاقد للامتداد، بنحو يصبح متصفاً بهذه الكميّات حقيقةً.

٣ ـ إذا كان مناط اختصاص الزمان بالحركة هو عدم استقرارها الذاتي، فإنَّ هذا المعنى موجود في جميع الحركات، فلماذا نسبوا ظهور الزمان الى الحركة الوضعية للفلك الأقصى؟ فلو أنَّ هذا الفلك لم يكن موجوداً، أو لم تكن له حركة، فهل أن ظواهر العالم لم يكن لها تقدّم وتأخر زمانيّ؟ وأساساً كيف يمكن اعتبار العَرَض القائم بموضوعة ظرفاً لسائر الأشياء والظواهر؟ هذا مع ملاحظة أن نظرية الأفلاك نفسها قد أُبطلت وفقدت قيمتها.

وممّا تقدم يتضح: أنَّ النظرية المشهورة بين الفلاسفة القدماء بشأن حقيقة الزمان ليست مقنعةً.

● نظرية صدر المتألهين

لقد قبل صدر المتألهين نقاط القوّة في نظرية السابقين حول الزمان، واعتمد عليها في حذف نقاط الضعف منها، ليطرح نظرية جديدة تحل مسألة الزمان، ومسألة الحركة الجوهرية معاً.

أما نقاط القوّة، فهي:

١ ـ إن الزمان أمرٌ ممتدٌ ويقبل الانقسام الى ما لا نهاية له، وهو من الكميات

بأحد المعاني.

٢ ـ إنَّ بين الزمان والحركة علاقة قريبة لا تقبل الانفصال، وكل حركة لا تتحقق من دون زمان، كما أنه لا يمكن أن يتحقق زمان من دون وجود لون من الحركة والتغيّر المستمر والتدريجي، ويعتبر انقضاء أجزاء الزمان واحداً بعد الآخر لوناً من ألوان التغيّر التدريجي (الحركة) للشيء ذي الزمان.

وأما نقاط الضعف، فهي:

١ ـ اعتبارهم الزمان والحركة من الأعراض الخارجيّة للأشياء، بينما يرى صدر المتألهين أنهما من العوارض التحليلية، فلا يمكن اعتبار وجودهما منحازاً عن وجود موضوعاتهما، وانما في ظرف الذهن فحسب يمكن تفكيك الصفة عن الموصوف، والعارض عن المعروض، وأما في ظرف الخارج، فليس لهما سوى وجود واحد.

٢ ـ أنهم قصروا الحركة على الأعراض، ولذلك أنكروا انتساب الزمان للأجسام بلا واسطة، بينما الحركة الجوهرية لابد من اعتبارها اكثر الحركات أصالةً؛ لأنّه يستحيل أن يصبح شيء ليس له في ذاته امتداد متصرّم متصفاً بالكمية المتصرمة بواسطة أمر آخر، كما سيأتي توضيحه في مبحث الحركة.

إذن لابد من نسبة الزمان الى الأجسام مباشرة باعتباره بعداً رابعاً لها، علاوة على ما لها من أبعادٍ مكانية غير متصرّمة (الطول والعرض والسَّمْك).

● جواب صدر المتألهين عن الأسئلة المتقدمة

وبعد أن حدَّد صدر المتألهين نظريته في حقيقة الزمان، أجاب عن الاسئلة المتقدمة بما يلي:

أمّا الجواب عن السؤال الأوّل فهو: أن الزمان توأمٌ للحركة الجوهرية التي هي

عين وجود الأجسام ، فلا يختصُّ بالحركات العرضية.

وأمـا السؤال الثاني فجوابه: أنَّ الزمـان والحـركة لا يـتميّزان بـثنائية فـي الوجود ، ليكون أحدهما علّةً للآخر ، حتىٰ نتصور الأجسام مرتبطة بالزمان بواسطة حركة خارجة عن ذاتها ، فنواجه السؤال عن كيفية هذه الوساطة ، وانّما الاجسام في ذاتها وجوهرها تتصف بشكل حقيقي بالحركة والتغيّر ، وتتصف بصورة حقيقية أيضاً بالزمان والتصرّم ، وكما أنَّ الامتدادات المكانية تعتبر وجوهاً لوجود الأجسام ، فان الامتداد الزماني يصبح أيضاً وجهاً آخر لها.

وأما جواب السؤال الأخير عن كيفية كون الزمان ظرفاً للحوادث ، فهو واضح ؛ لأن الزمان ليس ظرفاً مستقلاً للأشياء والظواهر بحيث يكون له وجود على حدةٍ ، ثمَّ يؤتىٰ بالأشياء ذات الزمان لتوضع فيه ، وإنما الزمان ـ مثل حجم الأجسام ـ صفة ذاتية وداخلية لها ، وبطبيعة الحال يكون لكلّ ظاهرة زمان خاصّ بها ، ويعتبر واحداً من شؤون وجودها ، غاية الأمر أنّه لتعيين التقدّم والتأخر فيما بينها ، لابد من الأخذ بعين الاعتبار زماناً أطول ، وبتطبيق الأزمنة الأخرىٰ عليه نستطيع تعيين الموقع الزماني لكلٍّ واحد منها ، فاذا كان هناك فلك يتميّز بامتدادٍ زماني أطول من كلٍّ موجود زماني آخر ، فإنه يمكن إسناد هذا الدور اليه ، واذا لم يكن له وجود (كما هي الحقيقة) ، فإن نفس ذلك الامتداد المتصرّم لكلّ العالم الجسماني يصبح ملاكاً لتعيين الموقع الزماني لكلّ ظاهرة جزئية ، كما أنَّ حجم العالم بأجمعه يكون مناطاً لتعيين الموقع المكاني للظواهر الجزئية.

وبهذا يتجلّىٰ ترافق الزمان والمكان وتعانقهما ، ويتضح عمق التفسير الذي قدمناه للزمان.

(٥١) أنواع الجوهر ـ ١ ـ

● **مقدمة**

ـ قسّم أتباع المشّائين الجواهر الى خمسة أقسام، وهي:

١ ـ الجوهر العقلاني، وهو المجرد التام، وهو ذات ليس لها أبعادٌ مكانية ولا زمانية، وليس له تعلّق بالموجود المادّي والجسماني.

ولابدّ من الاشارة الى أنّ إطلاق (العقل) على هذا الموجود، لا علاقة له بالعقل بمعنى القوّة المدركة للمفاهيم الكلّية، وانما هما من قبيل المشترك اللفظي.

٢ ـ الجوهر النفساني، وهو مجرّد ذاتاً، لكنه يتعلّق بالبدن (الموجود الجسماني)، بل لا يمكن أن يوجد من دون البدن، وان أمكن بعد ظهوره أن ينقطع تعلّقه بالبدن، فيستمر في بقائه بعد موت البدن.

٣ ـ الجوهر الجسماني، وهو يتميّز بالأبعاد الزمانية والمكانية، ونحن نحسّ بتجلياته بصورة أعراض من قبيل الألوان والاشكال، ونثبت وجوده بالعقل.

ويرى المشّاؤون أن الجوهر الجسماني مركّب من جوهرين، هما: المادة والصورة.

٤ ـ المادة أو الهَيولىٰ ، وهي ـ كما يعتقدون ـ جوهر مبهم لا فعليّة له ، وهو موجود في جميع الأجسام.

٥ ـ الصورة ، وهي حيثية الفعلية لأيّ موجود جسماني ، ومنشأ الآثار الخاصة لكلّ نوع مادّي.

وللصورة أنواع مختلفة ، منها: الصورة الجسميّة الموجودة في جميع الجواهر الجسمانية ، وهي لا تقبل الانفكاك عن الهيولىٰ.

وهناك صور أخرىٰ تتحقق بالتناوب مقارنة للصورة الجسمية في الأنواع الجسمانية المختلفة ، وهي قابلة للتغيّر والتبدل والكون والفساد ، مثل: الصور العنصرية ، والمعدنية ، والنباتيّة ، والحيوانيّة.

وقد أنكر شيخ الاشراق وجود الهيولىٰ بوصفها جوهراً لا فعليّة له ، وأنّه جزء من الجوهر الجسماني ، وذهب الى أنَّ الجوهر الجسماني هو الصورة الجسميّة نفسها ، وأنَّ سائر الصور العنصرية هي أعراض للجوهر الجسماني ، إلّا أنه أثبت نوعاً آخر من الموجودات عدّها واسطة بين المجرد التام وبين المادّي المحض ، وسمّاها (الأشباح المجردة) أو (الصور المعلّقة) ، وهي التي اصطلح المتأخرون على تسميتها بـ(الجوهر المثالي أو البرزخي).

● الجوهر الجسماني

أثبتنا سابقاً وجود الواقع المادّي ، وأوضحنا هناك أنَّ تصوّر كون العالم المادّي موجوداً في عالم النفس وفي ظرف إدراك الانسان فحسب ، هو تصور غير صحيح ؛ لأن الانسان يدركُ بالعلم الحضوري ، أنه لا يوجِدُ الصور الحسّيّة بذاته ، إذن لابد من وجود علّة خارج ذاته تؤثر في ظهور إدراكاته الحسّية.

واضافة الى ذلك ، فانه مع إنكار وجود المادّة ، لا يبقىٰ مجال للنفس بوصفها

جوهراً متعلّقاً بالمادة، ولابد من عدّها من قبيل الجواهر العقلانية والمجردات التامة، بينما المجرد التام لا يمكن أن يقع معروضاً للأعراض، ولا أن تطرأ عليه التغييّرات.

فالحاصل: أنَّ الاعتقاد بوجود العالم المادّي، علاوة على كونه اعتقاداً إرتكازياً، فانه مقتضى البرهان العقلي أيضاً.

وقد صرح بعض علماء الغرب بأنَّ ما يمكن إثباته من العالم المادّي هو الأعراض التي تنالها التجربة الحسيّة فحسب، وأما وجود شيء آخر باسم (الجوهر الجسماني)، فهو ليس قابلاً للإثبات، فإدراكنا الحسّي للتفاحة يتعلّق بأعراضها من اللون والرائحة والطعم والنعومة، ولكننا لا ندرك بأيّ حسٍّ وجودَ شيء آخر يسمّى جوهر التفاحة، يكون محلّاً لهذه الأعراض.

وفي قبالهم نقول: صحيح أننا لا نتمتع بحسّ يدرك الجوهر، ولكننا نفهم بعقولنا أنَّ الموجود الخارجي إمّا أن يكون حالةً وصفةً لشيء آخر، فهو بحاجة الى موضوع يتصف به، وفي هذه الحالة يكون (عَرَضاً)، وإما أن لا يكون بحاجة الى موضوع وموصوف خارجي، وفي هذه الصورة نسمّيه (جوهراً)، فإذن ما تتعلق به إدراكاتنا الحسيّة، إن كان عَرَضاً فهو محتاج قطعاً الى موضوع جوهريّ، وان لم يكن بحاجة الى موضوع، فهو بنفسه جوهر، فلا مفرّ عقلاً من التسليم بوجود الجوهر الجسماني.

● الجوهر النفساني

تقدّم أنَّ العلم الحضوري بالنفس هو عين وجودها، ولكنَّ هذا العلم له مراتب ودرجات، ففي البداية تتحقق منه لدى الانسان مرتبة ضعيفة تتناسب مع ضعف وجود النفس، ولهذا لا تكون هذه المعرفة واعيةً، ثم يظهر بالتدريج وعيٌ ضعيف

بها لا يصل الى حدّ يحصل فيه تفسير ذهنيّ واضح للنفس، ومن هنا يشتبه أمرُها بالبدن، ولكن كلّما تكامل وجود النفس وارتفعت درجة تجردها، فان وعيها بذاتها يصبح اكثر، حتى تصل الى حدّ تدركُ فيه بوضوح أن النفس جوهر مجرد ومستقل عن البدن، الّا أنَّ هذا العلم لا يحصل الّا لمن قطع مراحل من التكامل المعنوي، ولذلك فان اكثر الناسِ بحاجةٍ الى البرهان، ليحصل له العلمُ الواعي بتجرد النفس.

وهناكَ أدلة متعددة يمكن تقديمها بهذا الشأن منها:

أولاً ـ الأدلة التي تعتمد على مقدمات لابد من إثباتها في العلوم التجريبيّة، كالمقدمة القائلة: إن جميع اعضاء البدن وخلاياه تتغيّر تدريجيّاً، وحتى خلايا المخّ؛ فانها تتغير بسبب تحللها والتغذي من موادّ جديدة، بينما النفس تتمتع بوجود ثابت يستمر في البقاء رغم تغيرات البدن، وكل انسان يعي هذه الوحدة الشخصيّة لذاته.

وثانياً ـ الأدلة الفلسفية الخالصة على تجرُّد النفس، وهي تنقسم الى فئتين، إحداهما: الأدلة الحاصلة من تحليل ذلك العلم الحضوري المتعارف، والأخرى: الأدلة التي تثبت أولاً تجرد الظواهر النفسانية، كالإدراك والإرادة والمحبة، ثم تثبت بعد ذلك تجرد موضوعها الذي هو النفس.

وبما أننا سندرس في المستقبل تجرد الكيفيات النفسانية، ولا سيّما تجرد العلم والادراك، لذا نكتفي هنا بذكر أحد البراهين التي تثبت مباشرة تجرّد النفس، وحاصله:

أننا حينما نتعمق في تأمل وجودنا، أي: ذلك (الأنا المدرِك)، نلاحظَ أنَّ وجود (الأنا) أمر بسيط وغير قابل للتقسيم، فهو مثلاً لا يمكن تقسيمه الى نصفين، بينما أهم خواصّ الجسم هو قبوله للقسمة، وهذه الخاصة لا توجد في

النفس، فهي لا تقبل القسمة حتى بتبع البدن، إذن لابد ان تكون مجردة، غاية الأمر أنَّ لها علاقة وجوديّة خاصة بالبدن بحيث تؤثر فيه، كحركة البدن بإرادة النفس، وتتأثر به، كعذاب النفس بسبب الجوع والعطش، وهناك كثير من التأثيرات والتأثرات الأخرى التي لابد من دراستها في علم خاصٍّ يسمّى (سيكوسوماتي)، أي: النفسي ـ الجسمي.

(٥٢) أنواع الجوهر ـ ٢ ـ

● مقدمة

هناك أمران تمّ إثباتهما معاً في فلسفة صدر المتألهين: وهما:

١ ـ أصالة الوجود، والمراتب التشكيكيّة للوجود.

٢ ـ حقيقة علاقة العليّة، أو الرابطة بين العلّة والمعلول.

وبالاعتماد على هذين الأمرين يمكننا الحصول على أسهل وأتقن طريقة لإثبات (الجوهر العقلاني)، وبلورة قاعدة (إمكان الأشرف)، وسوف نبدأ أوّلاً بتوضيح لهذه القاعدة، ثم نبيّن النتيجة التي تستفاد منها في إثبات وجود الجوهر العقلاني.

● قاعدة إمكان الأشرف

مفاد هذه القاعدة هو: إذا أخذنا بعين الاعتبار موجودين ممكنين، وكان أحدُهما أشرفَ من الآخر، فلابد أن يتحقق الموجود الأشرف في مرتبة متقدمة على غير الأشرف، ويجب أن تكون له عليّة بالنسبة لغير الأشرف.

وعليه فاذا لم يكن وجود الأشرف ثابتاً لدينا ، فاننا نستطيع اكتشاف وجوده من وجود غير الأشرف.

والاستفادة من هذه القاعدة لإثبات وجود الجوهر العقلاني ، تكون بهذه الصورة: إن الجوهر العقلاني أشرف من سائر الجواهر، وحسب هذه القاعدة لابد أن يكون متحققاً في مرتبة متقدمة عليها بنحوٍ يصبح فيه واسطة في وجودها ، وإذن فوجود سائر الجواهر كاشف عن وجوده في مرتبة متقدمة عليها.

ويمكن بيان هذه القاعدة على أصول فلسفة صدر المتألهين بهذه الصورة:

إنَّ علاقة العليّة بين العلّة والمعلول ذاتية لا تقبل التغيير ، أي: أنَّ وجود المعلول متعلّق ذاتياً بوجود العلّة الفاعلية ، ويستحيل ان تحلَّ العلّة محل المعلول ، فيغدو وجودُ العلّة متعلِّقاً بوجود المعلول ، كما أنه يستحيل أن يصدر المعلول من شيء ليس له تعلّق وجوديّ به.

وعلاقة العليّة أيضاً هي علاقة ضرورية ، فيستحيل أن يزول تعلّق المعلول الوجودي بعلّته بحيث يستطيع أن يتحقق بدونه ، فإذن إمكان المعلوليّة مساوٍ لضرورتها ، وبعبارة أخرىٰ: إنَّ علاقة العليّة بين موجودين لا يمكن أن تكون بصورة الإمكان الخاصّ (سلب الضرورة من الطرفين) ، بحيث يكون من الممكن معلوليّة أحدهما للآخر وعدم معلوليته له ، وبناءً على هذا ، إذا لم تكن معلولية شيء لشيء آخر مستحيلة ، فستكون ضرورية قطعاً ، وبدونه لا يوجد إطلاقاً.

ومن جهة أخرىٰ ، فقد ثبت في مباحث العلّة والمعلول أنَّ ملاك المعلوليّة هو الضعف الوجودي ، وعليه ، فكلّما أمكن فرض موجود اكمل وأقوىٰ ، بشكل يمكن فيه عدّ الموجودِ الأضعفِ شعاعاً من وجوده ، وليس له استقلال بالنسبة اليه ، تحققت علاقة العليّة بينهما بالضرورة.

وعليه: فاذا فرضنا عدداً من الموجودات بحيث يكون أحدها أقوىٰ من

الآخر، ويمكن اعتباره علّة له، أي: نفترض هذه الموجودات يسودها التشكيك الخاصّي، فكلّ موجود أقوىٰ سيحتلّ مرتبة متقدمة على الموجود الأضعف، فيكون بالضرورة علّة بالنسبة اليه، وهكذا نتصاعد حتىٰ نصل الى موجود يستحيل فرض ما هو أكمل منه، وليس له إمكان المعلولية لأي موجود.

فبهذه الطريقة يتمُّ إثبات وجود الجوهر العقلانيّ، الذي هو اكمل من سائر الجواهر، ويمكن ان يكون علّة لوجودها، ويعتبر واسطة بين المرتبة اللانهائية من شدة الوجود (الله عزّ وجل) ومراتب الوجود النازلة الأخرىٰ.

وعلى هذا الأساس يمكن أيضاً إثبات وجود العقول العَرْضية، أي: يمكن فرض عدد من الجواهر العقلية التي لا عِليّة لأيّ واحد منها بالنسبة للآخر، ولكن كلّ واحد منها يكون علّة لنوع أنزل من الموجودات، وهو يتمتع بكمالات ذلك النوع فحسب بشكل أكمل وأبسط.

ولابد هنا من الاشارة الى الملاحظات التالية:

١ ـ أن العقول العَرْضية معلولة لعقلٍ واحدٍ أو لعدّةِ عقول أكمل منها؛ لأنّه يمكن فرض عقلٍ واحدٍ واجدٍ لجميع كمالاتها، وهو واقع في سلسلة عللها، وقد ذكرنا أنَّ إمكان العليّةِ مساوٍ لضرورتها.

٢ ـ إن كلّ واحد من العقول العَرْضية، ليست له ماهية واحدة مع أيّ واحد من الموجودات الصادرة منه؛ لأنه يستحيل انتزاع الماهية النوعية الواحدة، من مراتب الوجود المختلفة، وحتىٰ الجوهران العقليّان الواقعان في طولِ بعضهما ـ وأحدهما علّة للآخر ـ لا يمكن أن تكون لهما ماهية واحدة.

٣ ـ أن هذه القاعدة تعجز عن تعيين عدد العقول؛ ونحن لا نملك سبيلاً لإثبات عدد الوسائط الموجودة بين العقل الأوّل والعقول العَرْضيّة، واما فرضية العقول العشرة، فبما أنها مبنيّة علىٰ فرضيّة الأفلاك التسعة، فهي بإبطالها تصبح

باطلة أيضاً.

● **الجوهر المثالي**

تقدّم أنَّ الاشراقيين قد أثبتوا عالماً آخر أطلقوا عليه اسم (الأشباح المجردة) أو (الصّور المعلّقة)، وهو واسطة بين العالم العقلي والعالم الجسماني، وهو المسمّى لدى المتأخرين بـ (عالم البرزخ) أو (عالم المثال).

وقد وردت نصوص دينيّة في هذا المجال، ولا سيّما حول عالم البرزخ وسؤال منكر ونكير.

ولابد من التنبيه على أن شيخ الاشراق لا يستعمل اصطلاح (البرزخ) بهذا المعنى، وانما يطلقه على العالم الماديّ.

كما يجب الالتفات الى أنَّ اطلاق (المثال) على هذا العالم هو بمعنىً آخر غير ما تعنيه المُثُل الإفلاطونية؛ لأنها مجردات تامة، وهي من قبيل العقلانيّة، بينما الجوهر المثالي يعتبر لوناً آخر من الموجودات، فهو ليس مثل الجوهر العقلاني الفاقد للصفات والحدود الجسمانية تماماً، وليس مثل الجوهر الجسماني ذي المكان، والقابل للقسمة، وانما هو من قبيل الصور الخيالية المرتسمة في ذهن الإنسان، ولكي نتصوّر نصفها مثلاً، لابد أن نوجد في أذهاننا صورتين أصغر منها، لا أننا نقسم الصورة الاكبر الى قسمين.

ولابد أن نعلم أنَّ التعبير بـ (الأشباح) وأمثاله بالنسبة لهذا العالم، لا يعني أنَّ موجودات هذا العالم هي صور باهتة للموجودات الجسمانية، وهي اضعف منها من ناحية المرتبة الوجوديّة، وإنما هذا التعبير مبيّن لوجود صور ثابتة لا تقبل التغير في ذلك العالم، وهي ليست أضعف من الموجودات المادية، بل هي أقوىٰ منها.

وقد حاول بعض الفلاسفة أن يثبت عالم المثال عن طريق قاعدة إمكان الأشرف، ولكن الإشكال الأساسي هو: أنه لا يمكن إثبات التشكيك الخاص بصورة

يقينيّة بين الجوهر المثالي والجوهر الجسماني، بحيث يمكن عدّ العالم الجسماني شعاعاً من عالم المثال، واعتبار هذا واسطة في إيجاد عالم الأجسام.

وغاية ما يمكن قوله: أنّه يمكن أن نفترض لهذه الصور الحسيّة والخيالية المتحققة في نفس الانسان، وجودَ مبادئ جوهريّة مجردة تعتبر مفيضة لتلك الصور، وفي الوقت نفسه ليس لتلك المبادئ مرتبة عقلانيّة، وبهذه الصورة يتمّ إثبات وجودها على أساس قاعدة إمكان الأشرف.

ولابد من الاشارة في الخاتمة الى أنَّ تقسيم الموجود الى المادّي وغير المادّي، هو تقسيم عقليّ دائر بين السلب والإيجاب، وأمّا حصر العوالم غير الماديّة في العقل والنفس والمثال، فهو ليس حصراً عقلياً، ولا دائراً بين السلب والايجاب، وكما أضاف الاشراقيّون عالم المثال الى العوالم الأخرىٰ، فلعلّ هناك عالماً أو عوالم أخرىٰ موجودة، ونحن لا علم لنا بخصائصها، ولا يعدّ هذا الاحتمال غيرَ معقول.

(٥٣) المادّة والصورة

● نظريات الفلاسفة حول المادة والصورة

تقدّم أن المشائين يعتبرون الجوهر الجسماني مركباً من جوهرين آخرين ، هما: المادة والصورة ، فالأول منهما هو: حيثيّة قوة الأجسام ، والآخر هو: حيثيّة فعليتها.

ويلاحظ: أن المادة بمعنى الأرضية لظهور موجود جديد ، وما يقبل فعليّته ، هي مورد تسالم جميع الفلاسفة تقريباً ، فهم يسمّون الماء مثلاً مادة البخار، أو التراب مادة النبات والحيوان ، والموجود الذي يكون مادّة للموجودات الأخرىٰ ، إلّا أنه لم يأتِ من مادةٍ قبليّةٍ يعدّون وجوده (ابداعيّاً) وغيرَ محتاج الى علّة ماديّة ، ويسمّونه (مادة المواد) أو (الهَيولىٰ الأولىٰ).

وقد اختلفوا في أن (الهيولىٰ الأولىٰ) جوهر ذو فعليّة ، بحيث يمكن عدّها نوعاً من الجوهر الجسماني؟ أم أنها قوّةٌ خالصة ليس لها أيُّ لون من الفعلية ، وخاصّتها أنّها تقبل الصور الجسمانية فحسب؟

ونعقّب على هذا الاختلاف بذكر الملاحظات التالية:

الأولىٰ ـ انه على فرض وجود الهيولىٰ الأولى بوصفها جوهراً فاقداً للفعليّة، لن يكون من المناسب جعل المادة والصورة مقابل الجسم، وجعل الثلاثة في عَرْضٍ واحدٍ، ثم عدّها جميعاً من أنواع الجواهر، ولعلّه من الأفضل ـ على هذا الفرض ـ اعتبار المادة والصورة نوعين من الجوهر الماديّ، ثم تأكيد أنَّ المادة الأولى لا تقبل الانفكاك عن الصورة الجسميّة، والمجموع المركب منهما يسمّىٰ الجسم.

ولكن الموضوع الأساسي هو أنه لا يمكن إثبات وجودِ جوهر فاقدٍ ذاتاً لأيِّ فعليّة.

الملاحظة الثانية ـ أنَّ إنكار الهيولىٰ الأولىٰ بوصفها جوهراً فاقداً لأيّة فعليّة، لا يُبقي مجالاً لإثبات وجود نوع آخر من الجوهر يكون أوّل صورة للهيولىٰ الأولىٰ وهو الذي يمنحها الفعليّة؛ إذ على الإنكار المذكور تكون المادة الأولى جوهراً ذا فعلية، وليس مركباً من المادة والصورة، غاية الأمر أنَّ صوراً جديدة تتحقق فيه على التناوب أو مجتمعة، مع بقاء الجسم دائماً بوصفه جوهراً ذا فعليّة، وان كان بعض الفلاسفة قد أنكر جوهرية الصور الجديدة واعتبرها أعراضاً للجسم فحسب.

الملاحظة الثالثة ـ إذا أنكرنا وجود الهيولىٰ الفاقدة للفعليّة، ولكن قبلنا وجود الصور النوعية بوصفها أنواعاً من الجوهر، أمكنَ تقسيم الجوهر الجسماني الى نوعين رئيسين:

أحدهما ـ الجوهر الذي لا يحتاج الى محلّ يحل فيه، وهو الجسم.

والثاني ـ الجوهر الذي يحتاج الى جوهر آخر يحلّ فيه، وحسب الاصطلاح ينطبع فيه، وهو عبارة عن الصور النوعية: مثل الصور العنصرية والمعدنية والنباتية.

وأما على قول من ينكر جوهرية مثل هذه الصور، فإنَّ الجوهر الجسماني والمادّي ينحصر في الجسم وحده.

● دليل القول بعدم فعليّة الهيولى

استدل الأرسطوئيّون القائلون: إن الهيولى الأولى جوهر لا فعليّة له، بما حاصله:

أنّه تظهر في الأجسام تغييرات من قبيل: الاتصال والانفصال، والتبديل والتبدلات الجوهرية والعرضيّة، فالجسم مثلاً يتبدّل الى جسمين منفصلين، والماء يتحوّل الى بخار، والنواة تتحول الى شجرة.

ولا شك أنه في هذه التحوّلات لا ينعدم الموجود الأوّل تماماً، ثم يوجد موجود آخر من العدم، بل يبقى شيء من الموجود السابق في الموجود اللاحق، لكنَّ الذي يبقى ليس هو صورة وفعلية الموجود السابق، إذن لابد أن يكون هناك جوهر آخر يحفظ العلاقة الوجودية فيما بينهما، وهو بذاته لا يقتضي أيَّ لون من الفعليّة، ولهذا فهو يقبل الفعليّات المتنوّعة، وبهذا يتمّ إثبات جوهر لا فعليّة له أصلاً (قوة محض) وميزته قبول الصور.

وبيان ثانٍ: لكل موجود جسمانيّ حيثيتان: إحداهما حيثية الفعلية والواجديّة، والأخرى حيثية القوة والفاقدية بالنسبة للفعليّات المستقبليّة، إذن كل موجودٍ جسمانيّ مركّب من شيئين عينيين متباينين، ولمّا كان من المستحيل كون وجود الجوهر مركباً من عَرَضين، أو من جوهر وعَرَض، فلابد أن يكون الجزءان جوهرين: أحدهما يشكل حيثية الفعلية، والآخر حيثية القوّة.

وبيان ثالث: كل جسم يمكن تبديله الى نوع آخر من الأجسام، كتبديل العناصر الى مواد معدنية أو نباتات أو حيوانات (القوة والفعل)، كما أنَّ لكلِّ جسم إمكانية التبديل الى جسمين أو اكثر (الفصل والوصل)، وامكان التبديل هذا هو لون من الكيفيّة، ويسمّى بـ(الكيفية الاستعداديّة) أو (الإمكان الاستعدادي).

ويحتاج هذا العَرَض الى موضوع جوهريّ، ولكنَّ هذا الموضوع لا يمكن أن

يُعَدَّ جوهراً ذا فعليّة؛ لأنّه لابد لمثلِ هذا الجوهر أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانية ظهور هذه الكيفية فيه، فيكون الإمكان المفروض كيفيةً أخرى مسبوقة بإمكانٍ ثالث، وهكذا، ولازمه: أنه لكي يتحوّل أيُّ موجود الى موجود آخر، ولكي يوجد أيُّ جوهر أو عَرَض جديد، لابد من تحقق أعراضٍ لا نهاية لها، ولكلّ واحدٍ منها تقدّم زمانيّ على الآخر، إذن لابد من عدِّ حاملِ هذا العرض جوهراً هو عين القوة والامكان والاستعداد، وليس له أي لون من ألوان الفعلية.

● **نقد دليل الارسطوئيين**

إنَّ المفهوم المحوريَّ لدليل الأرسطوئيين ببياناته الثلاثة، هو مفهوم (التبديل والتبدل)، فمن المناسب توضيح هذا المفهوم؛ تمهيداً لنقد الدليل وردّه.

يمكن فرض التبديل والتبدّل بعدة صور، أهمها:

١ ـ تبديل وتبدّل الأعراض، مثل تغيّر لون التفاحة من الأخضر الى الأصفر، ومن الأصفر الى الأحمر.

٢ ـ ظهور صور جوهرية جديدة في المادّة، كظهور الصورة النباتية في التراب، بناءً على قول الارسطوئيين الذين يعتبرون الصور النوعية من قبيل الجواهر.

٣ ـ زوال الصورة الجوهرية الحادثة من المادة، مثل تبدل النبات الى تراب، بناءً على قولِ هؤلاء أيضاً.

٤ ـ زوال الصورة الجوهرية السابقة وظهورصورة جوهرية أخرى، مثل تبدّل عنصر الى عنصر آخر، حسب نظريتهم.

٥ ـ تعلُّقُ جوهر مجرد بالمادة دونَ أن يحلَّ فيها ـ لأنَّ الحلول من خصائص الماديّات ـ مثلُ تعلّق الروح بالبدن.

٦ ـ قطع هذا التعلّق، كما يحصل عند موت الحيوان والانسان.

ـ وبملاحظة هذه الأقسام يتضح ضعف البيان الأول للدليل؛ لأنّه إذا كان التبديل والتبدّل متعلّقين بأعراض الجسم، فالجوهر الجسماني بفعليّته محفوظ، وهو حينئذٍ ليس بحاجة الى فرض جوهر فاقد للفعليّة.

وكذلك إذا كان من قبيل تعلّق النفس بالبدن أو قطع تعلّقها به (الصورتان الخامسة والسادسة)، فجوهر البدن باقٍ على فعليّته.

وكذلك بالنسبة للصورتين الثانية والثالثة، حيث تحلّ صورة جوهرية جديدة في الجسم أو تزول منه، فالجوهر السابق يكون محفوظاً.

وتبقى الصورة الرابعة التي قد يحدثُ فيها توهّم أنه بزوال الصورة القبليّة لا يبقى جوهر ذو فعليّة، واذن سيكون الأمر المشترك جوهراً فاقداً للفعلية.

ويناقش بأن الصورة الجسمية ـ من وجهة نظر الفلاسفة ـ لا تفسُدُ ولا تزول أبداً، وحتى إذا تمّ إثبات الهيولى الأولى فإن بقاءها مقارن لبقاء الصورة الجسميّة، وبالالتفات لهذه الملاحظة يطرح السؤال: اذا اعتبرنا الجسم جوهراً بسيطاً (غير مركب من المادة والصورة)، وقد حلّت فيه صورة أخرى أو زالت عنه، فهل يترتب على ذلك إشكال عقليّ؟

قد يعدّ البيان الثاني جواباً عن هذا السؤال، أي: أن الجسم بفعليّته لا يستطيع أن يقبل صورة جديدة، فلابد أن يكون له جزء آخر يتميّز بخاصّيةٍ ذاتية هي (القبول) وهو بذاته لا يقتضي أيَّ لونٍ من ألوان الفعليّة.

ولكن البيان الثاني مبنيّ على أنَّ حيثيتي القوّة والفعل هما حيثيتان عينيتان، لكلٍّ منهما محاذٍ خاصّ في الخارج، ولمّا كان من غير الممكن عدّ الجسمِ مركباً من عَرَضين، أو من جوهر وعرض، فلا مفرّ من اعتباره مركباً من جوهرين بإزاء هاتين الحيثيتين.

ولكن هذا المبنى قابل للمناقشة بأمرين:

أولهما ـ أنَّ مفهومي القوّة والفعل من المفاهيم الفلسفية ؛ فإننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار شيئين جسمانيين ، أحدهما فاقد للآخر (كما في نواة الشجرة ، فإنها فاقدة للثمرة) ، ولكنّه يمكن أن يكون واجداً له ، فإننا ننسب مفهوم القوة والقابلية للأول ، فاذا أصبح واجداً للثاني ، فاننا ننتزع منه مفهوم الفعليّة ، فهذان المفهومان إذن من المفاهيم التي ينتزعها العقل من المقارنة بين شيئين ، وليس لها ما بإزاء في الخارج ، وعليه فليست حيثيّة القوّة أمراً عينيّاً ، لكي يثبت بذلك وجود جوهر أو حتىٰ وجود عرض ليس له ماهيّة سوىٰ القوّة أو القبول ، ويعدُّ هذا من موارد الخلط بين المفهوم الماهوي والمفهوم الفلسفي.

فالحاصل: أنه عندما يقارن الجوهر الجسماني بجوهر أو عَرَضٍ آخر ، قابل للحلول فيه ، فإنه يسمّىٰ بالنسبة للحلول فيه بـ(القوة) ، لا أنَّ له جزءاً خارجيّاً يطلق عليه اسم القوة.

والأمر الثاني ـ أنه يمكن اعتبار الوجود الخارجي للجسم (وليس ماهيّته) مركباً من جوهرٍ واحدٍ ، وعددٍ من الأعراض ، وإذن فحتىٰ على فرض أن يكون لكلٍّ واحدةٍ من حيثيتي القوة والفعل ما بإزاء في الخارج ، فانه يمكن عدّ الجوهر الجسماني بإزاء حيثيّة الفعليّة وعدّ واحدٍ من أعراضه بإزاء حيثيّة القوّة.

وأما البيان الثالث فهو قائم على مقدمتين:

إحداهما ـ أنَّ الإمكان الاستعدادي هو من قبيل الأعراض الخارجيّة ، وله مفهوم ماهوي.

والأخرىٰ ـ أنَّ عروضَ هذا العَرَض يحتاج الى قوّة وإمكان سابق ، وإذن فللتخلص من التسلسل لابد من إثبات جوهر هو عين القوّة والاستعداد.

ولكنَّ هذا البيان ليس تاماً ؛ إذ يرد عليه:

أولاً ـ أنَّ الامكان الاستعدادي مفهوم انتزاعي ليس له ما يقابله في

الخارج، فمثلاً معنى قولنا: إنَّ للنواة إمكاناً استعدادياً للتحوّل الى شجرة: أنّه إذا توفّر لها الماء والحرارة وسائر الشروط اللازمة، فإنها تنمو تدريجيّاً لتصبح شجرة، فإذن كلّ ما له عينيّة هو النواة والماء والحرارة وأمثالها، ولا وجود في الخارج لأمرٍ عينيٍّ يسمّى (الإمكان الاستعدادي)، ومن ثمَّ فإنه لا يمكن اعتباره من قبيل الأعراض الخارجيّة.

وثانياً ـ على فرض أن يكون الإمكان الاستعدادي كيفيّة عينيّةً، فإنه يمكن عدُّ أوّل إمكانٍ استعدادي معلولاً للجوهر الجسماني، وبهذا يندفع محذور التسلسل، دون حاجة الى إثبات قوّة جوهريّة هي (الهيولى الفاقدة للفعليّة).

ونختم مناقشة القول بعدم فعليّة الهيولى الأولى، بالقول: إنَّ الموجوديّة مساوقة للفعليّة، بل هي عينُها، وعليه ففرض موجود فاقد للفعليّة هو فرض غير صحيح، كما أنَّ افتراض أنَّ الهيولى تتصف بالفعلية في ظل الصورة، لا ينسجم مع خاصتها الذاتية التي هي القوة المحضة وعدم التمتع بالفعليّة.

فان قيل: إنَّ القوة بالنسبة للهيولى، مثلُ الإمكان الذاتي الثابت لكلِّ ماهية والذي لا يقبل الانفصال عنها أبداً، وهي مع ذلك تتصف بالوجوب بالغير في ظلِّ العلّة.

فالجواب: أن الإمكان الذاتي للماهية هو صفة عقلية ليس لها ما يقابلها في الخارج، كما أنَّ الماهية نفسها أمر اعتباريّ، فلو كانت القوّة بالنسبة للهيولى مثل الامكان للماهية، فلازم ذلك أن تصبح الهيولى أمراً اعتبارياً لا وجودَ له في الخارج، والمفروض أنّها موجود حقيقيّ عينيّ.

(٥٤) الأعراض

● العَرَض: تعريفه وأقسامه

العرض هو: الموجود في موضوع، ولكن ليس كلّ ما وجد في موضوع فهو عَرَض، بل العرض هو: ما وجد في موضوع، وكان الموضوع مستغنياً عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، والبياض الموجود في الورقة، فان الماء مستغنٍ في وجوده عن الحرارة، والورقة مستغنية في وجودها عن البياض، فالماهية إذا وجدت في الخارج في موضوع، وكان هذا الموضوع مستغنياً عنها، فهذه الماهية هي العَرَض.

وانما ذكروا قيد (الاستغناء) احترازاً من دخول بعض الجواهر في تعريف العَرَض، من قبيل الصورة الموجودة في المادة؛ فانها موجودة في موضوع، لكنَّ هذا لا يجعلها عَرَضاً؛ لأن المادة غير مستغنية في وجودها عن الصورة، بل هما متلازمتان، لا يمكن انفكاك إحداهما عن الأخرىٰ.

وقد ذهب المشاؤون الى أنَّ المقولات العرضية تسع، وهي: الكم، والكيف، والأين، والمتىٰ، والوضع، والجِدَة، والإضافة، والفعل، والانفعال، ودليلهم على ذلك الاستقراء.

وذهب بعض الفلاسفة الى عدّها ثلاثاً، وهي: الكم، والكيف، والنسبة، التي تضمّ بقية الأعراض السبعة؛ وسوف نعرض لبيان المقولات التسع العرضية، وفقاً لهذا التقسيم الأخير.

● مقولة الكم

الكم: هو العَرَض الذي يقبل القسمة لذاته.

والمراد بالقسمة هنا القسمة العقلية الافتراضية، لا القسمة الخارجيّة، وقيد (لذاته) احتراز من انقسام سائر المقولات، فإنّها لا تقبل القسمة بالذات، بل بالعَرَض؛ لأنَّ انقسامها يحصل بتبع انقسام الكميّة.

وينقسم الكم الى قسمين أساسيين، هما:

أولاً ـ الكم المتصل، وهو: ما يفرضُ فيه أجزاءٌ بينها حدٌّ مشتركٌ، وهو قسمان:

١ ـ الكم المتصل القارّ، وهو الكم الذي لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، وانواعه ثلاثة: الخط، والسطح، والجسم التعليمي، فالخط له إمتدادٌ وبُعدٌ واحد، والسطح له بُعدان، واما الجسم التعليمي (الحجم) فله ثلاثة أبعاد.

٢ ـ الكم المتصل غير القار، وهو الكم الذي لا يكون لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، وانما تكون أجزاؤه متدرجة سيّالة، وينحصر مصداقه في الزمان الذي هو كمٌ يعرضُ على الحركة، ولمّا كانت الحركة وجوداً سيّالاً ومتدرجاً، فكذلك ما يعرض عليها.

ثانياً ـ الكم المنفصل، وهو: ما لا يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حدٌّ مشترك، ومصداقه هو العدد، وهو: ما يحصل من تكرار الواحد.

ويلاحظ: أنَّ الواحد وإن كان مبدأ العدد، إلّا أنهم لا يعتبرونه نوعاً من

الأعداد؛ ذلك أنَّ الواحد من حيث هو واحد لا يصدق عليه تعريف الكم؛ لعدم قبوله القسمة العقلية؛ لأن الوحدة مساوقة دائماً للاتصال، فالواحد واحدٌ مادام متصلاً وممتداً، فاذا قسّمناه، تفنى وحدته، فلا يبقى واحداً.

وعليه يكون مصداق العدد هو الرقم اثنين فصاعداً، وكلّ واحد من مراتب العدد يعتبر من الناحية الفلسفية نوعاً مستقلاً برأسه، فالاثنين نوع، والثلاثة نوع، وهكذا؛ لأن كلَّ واحد من هذه المراتب له خواصّ وآثار تختلف عن خواصّ وآثار العدد الآخر.

* * *

● **المقولات النسبيّة**

وهي الهيئات الحاصلة من نسبة شيء الى شيء آخر، وعددها سبع:

١ ـ **مقولة الإضافة**، وهي الهيئة الحاصلة من تكرّر النسبة بين شيئين، وهي قسمان: متشابهة الأطراف، كإضافة الاخوّة بين أخوين، وإضافة التعاصر بين موجودين في زمان واحد، ومتخالفة الأطراف، كإضافة الأبوّة والبنوّة بين الأب والابن، واضافة التقدم والتأخُّر بين جزءين من الزمان، أو بين ظاهرتين توجدان في زمانين.

٢ ـ **مقولة الأين**، وهي الهيئة الحاصلة من النسبة بين الموجود المادّي ومكانه.

٣ ـ **مقولة المتى**، وهي الهيئة الحاصلة من النسبة بين الموجود المادّي وزمانه.

٤ ـ **مقولة الوضع**، وهي الهيئة الحاصلة من نسبة بعض أجزاء الشيء الى بعض، ونسبة المجموع الى الخارج، كحالة القيام أو الجلوس.

٥ ـ **مقولة الجِدَةِ أو المِلك**، وهي الهيئة الحاصلة من نسبة شيء الى شيء يحيط به، كإحاطة الثوب بالبدن، والجورب بالقدم.

٦ ـ **مقولة الفعل**، وهي الهيئة الحاصلة من التأثير التدريجي للفاعل المادّي في

المادة المنفعلة، كتأثير النار تدريجياً في تسخين الماء.

٧ ـ **مقولة الانفعال**، وهي الهيئة الحاصلة من التأثّر التدريجي للمادة المنفعلة بالفاعل المادّي، مثل تسخين الماء تدريجياً بالنار.

ولابد من التنبيه هنا الى نقطتين:

الأولى ـ ان جميع هذه المقولات تختص بالمادّيات، عدا مقولة الإضافة، فإنها مشتركة بين المادّيات والمجردات، فمن مصاديقها المادّية: إضافة الأعلى والأسفل بين شيئين ماديين، و من مصاديقها المجردة: إضافة التقدم السرمدي لله سبحانه على سائر المجردات، وقد يكون أحد طرفي الاضافة موجوداً مجرداً والآخر مادّياً، مثل التقدم الوجودي للعلّة المجردة على المعلول المادّي.

الثانية ـ إنَّ المقولات ليست من المفاهيم الماهوية؛ لتوقف نسبة موجود الى آخر على الشخص الذي ينسب ويقيس بعضها على بعض، فهي مفاهيم فلسفية تتوقف على المقارنة والنسبة، ولا يمكن أن تكون حاكية عن أمرٍ عينيٍّ ومستقل عن الاعتبار واللحاظ الذهني.

● مقولة الكيف

الكيف: عَرَض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

فعدم قبوله القسمة ولا النسبة هو المائز بينه وبين مقولة الكمّ والمقولات النسبيّة، وقوله: (لذاته) يفيد أنه يقبل القسمة لا لذاته، ولكن بالعَرَض، وبواسطة مقولة نسبيّة معيّنة، كالمسطرة الصفراء نقسّمها الى سنتمترات، فإن الانقسام بالذات ثابت للكمّ، وامّا انقسام اللون الأصفر، فانه يحصل بالعَرَض.

ويقسّم الفلاسفة مقولة الكيف قسمة استقرائية الى أربعة أنواع، وهي:

أولاً ـ الكيف النفساني، وهو كيفٌ مجرّد وليس مادّياً؛ لأنه يحلّ في النفس

التي هي جوهر مجرد في ذاته، فالأعراض التي تحلّ فيه تكون مجردة أيضاً، ومن أمثلة الكيف النفساني: العلم والارادة والقدرة والاختيار والحب والكراهية واللذة والألم.

ويلاحظ: أن الكيف النفساني هو اكثر أنواع الكيفيّات النفسانية يقينيّة؛ لأنّه يدرك بالعلم الحضوري والتجربة الباطنيّة، ومن بين أقسام هذا الكيف النفساني يعدّ العلم أشدَّ ارتباطاً بالدراسات الفلسفية، ويأتي بعده الإرادة والقدرة والاختيار، ممّا سيأتي مزيد إيضاح له في مبحث صفات الله تعالىٰ.

ثانياً ـ الكيف المحسوس، وهو الكيف المادّي الذي يدرك بالحواسّ الظاهرة الخمس، وعلى هذا قسّموا هذا الكيف الى خمسة اقسام، وهي: الكيف الملموس، كالحرارة والبرودة والنعومة والخشونة، والكيف المبصر، كالنور واللون، والكيف المسموع وهو الأصوات، والكيف المشموم، وهو الروائح، والكيف المذوق، وهو الطعوم.

ثالثاً ـ الكيف المختصّ بالكميّات، وهو الكيف العارض على الكم، ومن أمثلة الكيف العارض على الكم المنفصل (العدد): الزوجيّة العارضة على الاثنين، والفردية العارضة على الثلاثة، ومن أمثلة الكيف العارض على الكم المتصل: الاستقامة والانحناء العارضان على الخط، والمربع والمثلث العارضان على السطح، والمُكعَّب والكروي العارضان على الحجم.

رابعاً ـ الكيف الاستعدادي، وهو الكيف الذي يترجّح بواسطته وجود ظاهرة خاصة في موضوعها، ويعبّر عنه بالقوّة واللاقوّة، فالحديد مثلاً قابليّته للمطاوعة محدودة، بخلاف الاسفنج، فانه بطبيعته مطاوع، وعليه نقول: الحديد فيه استعداد شديد نحو اللا إنفعال، بينما الاسفنج فيه استعداد شديد نحو الانفعال، فالقوّة هي: الاستعداد الشديد للّا إنفعال، واللا قوّة هي استعداد شديد نحوَ الإنفعال.

الفصل السادس

الثابت والمتغيِّر

(٥٥) الثابت والمتغيّر

● **مقدمة**

من التقسيمات الأوليّة للموجود، تقسيمه إلىٰ الثابت والمتغيّر، فالثابت يشمل واجب الوجود والمجردات التامّة، والمتغيّر يشمل جميع الموجودات الماديّة والنفوس المتعلقة بالمادة.

والتغيُّر قسمان: دفعيّ وتدريجي، أما الدفعي فهو أمرٌ آنيٌّ، أي أنّه في آنٍ معيّن ينعدم أحد الشيئين ويوجد الآخر، وأما التدريجي فهو أمرٌ زمانيّ، وهو نفس الحركة بالاصطلاح الفلسفي، وفي مقابله مفهوم (السكون) الذي يعتبر (عدم مَلكة) بالنسبة للتغيّر التدريجي، وعليه فليس من الصحيح أن نصف كلَّ شيء لا حركة له بأنه ساكن حتماً، وإنما يتصف بذلك ما له شأنية الحركة، ولكنه ليس متحركاً بالفعل، فالمجردات التامة لا يصحّ وصفها بالسكون.

وبهذا يتضح الفرق بين مفهوم السكون ومفهوم الثبات، فالأول هو عدم ملكة بالنسبة للحركة، والثاني هو نقيض التغيّر.

• توضيح التغيّر والثبات.

التغيُّرُ مأخوذ من (الغير)، ويعني: صيرورةَ الشيء غيره، وهو مفهومٌ لا بد لانتزاعه من ملاحظة شيئين أو حالتين أو جزءين لشيءٍ واحد، بحيثُ يزول أحدُهما ويحِلُّ الآخر محلَّه، وحتىٰ انعدام الشيء، فإنه يمكن تسميته (تغيّراً)؛ لأنّ وجوده قد تبدّل إلىٰ غير وجود، أي: أصبح عدماً، وإن كان العدم لا واقعيّة له، والحدوث أيضاً يمكن تسميته تغيُّراً؛ بسبب أن العدم السابق قد تحوّل إلىٰ وجود.

والتبدّل والتحوّل قريبان إلىٰ التغيّر، ولكن لمّا كان التحوّل مأخوذاً من مادة (الحال)، فان استعماله في مورد تغيّر الحالة أنسب.

ويلاحظ: أنَّ مفهوم التغيّر ليس مفهوماً ماهويّاً، حتىٰ نستطيع أن نتخذ له جنساً وفصلاً، ومن العسير أن نجد مفهوماً عقلياً أوضحَ منه حتىٰ نستخدمه في تفسيره، ولذا فإنه لا بد من عدّه من المفاهيم البديهيّة.

وكذا مفهوم الثبات الذي يعتبر نقيضه، فإنه ليس بحاجة إلىٰ تفسير، وبما أنَّ منشأ انتزاعهما وجودٌ عينيٌّ واحد، فإنّه يمكن عدُّ الثبات مفهوماً إيجابيّاً، ويصبح التغيّر بمنزلة السلب له، ولعلّه في مثل هذه المفاهيم الانتزاعية المتقابلة، يمكن عدّ كلّ واحدٍ منهما ايجابياً والذي يقابله سلبيّاً.

وإنَّ وجود المتغيّر في الخارج أمرٌ بديهيّ أيضاً، وعلىٰ الاقل فإنّ كلَّ واحد منّا يجد بالعلم الحضوري التغيّرات الطارئة علىٰ حالاته الباطنية.

وأما وجود الثابت الذي لا يطرأُ عليه أي تغيير أو تبديل، فإنه لا بد من إثباته بالبرهان.

• أقسام التغيّر.

بالنظر إلىٰ سَعة مفهوم التغيُّر، فانه يمكن أن نأخذ بعين الاعتبار فروضاً

مختلفة له، من قبيل:

١ ـ ظهورُ موجود جوهريٍّ بوصفه جزءاً بالفعل لموجود جوهري آخر، ومصداقه الصور النباتية، بناءً على قول الذين يعتبرون الصور النباتية جوهراً، ويعدُّون موادَّها موجودة بالفعل.

٢ ـ انعدامُ جزءٍ من موجود جوهريّ، دون أن يحلّ محلّه جزء آخر، كموت الأشجار وتبدلها إلىٰ موادّ أوليّة، بناء علىٰ القول المذكور.

٣ ـ انعدامُ جزءٍ بالفعل من موجود جوهريّ، وظهور جزء آخر مكانه، ومصداقه الواضح هو (الكون والفساد)، كتبدّل العناصر إلىٰ بعضها.

٤ ـ انعدامُ جزءٍ بالقوّة لجوهر، وظهور جزء بالقوّة آخر مكانه، ومصداقه: الحركة الجوهرية، حيث دائماً ينعدم جزءٌ ويحلّ محلّه جزءٌ آخر، ولكنّها أجزاء توجد بوجود واحدٍ سيّال، ولا يوجد بينها جزء بالفعل، كما سيأتي توضيحه لاحقاً.

٥ ـ ظهورُ عَرَضٍ جديد في موضوع جوهريّ، ومصاديقه كثيرة.

٦ ـ انعدامُ عَرَضٍ دون أن يحلّ محلّه عَرَضٌ آخر، مثل زوال لون الجسم، فيصبح شفافاً.

٧ ـ انعدام عَرَضٍ وحلول عرض آخر محلّه، ومصداقه تعاقبُ الأعراض المتضادّة، كاللون الأسود والأبيض.

٨ ـ انعدامُ جزءٍ بالقوّة لعرض، وظهور جزء بالقوّة آخر، مثلُ جميع الحركات العرضيّة.

٩ ـ تعلُّق موجود جوهريّ بموجودٍ جوهريّ آخر، مثل تعلّق النفس بالبدن، وصيرورته حيّاً.

١٠ ـ انقطاع هذا التعلّق، مثلُ موتِ الحيوان والإنسان.

وبالتأمل في خصائص الأقسام المذكورة يتضح لنا:

أولاً ـ هناك قسمان فقط ـ هما الرابع والثامن ـ يحصلان بصورة تدريجيّة ويعدّان من مصاديق الحركة، وأما بقيّة الأقسام فلابد من عدّها من قبيل التغيّرات الدفعيّة؛ لوجود حدٍّ معيّنٍ ونقطة محددة بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة، ولا يكون الزمان فاصلاً بينهما، وان كان من الممكن ثبوت لون من التدرّج لكلٍّ واحدة منهما، مثلاً تغيّرُ حرارة الماء يحصل تدريجيّاً، ولكن تبدّل الماء إلىٰ بخار يتمّ في (آنٍ) واحد، أو النطفة فإنها تتكامل تدريجياً، ولكنَّ الروح يتعلّق بها في آنٍ واحد.

ثانياً ـ انَّ كلَّ نوع من التغيّرات التدريجيّة، يمكن أن يُلاحظ فيه ثلاثة أقسام فرعيّة، **أحدها**: أن يكون الجزء اللاحق مشابهاً للجزء السابق، كالحركات المتشابهة التي لا تَسارُع فيها، **والثاني**: أن يكون الجزء اللاحق أشدَّ وأقوىٰ من الجزء السابق، كالحركات الاشتدادية المتسارعة، **والثالث**: ان يكون الجزء اللاحق اضعف من الجزء السابق، كالحركات النزولية والمتباطئة.

(٥٦) القوّة والفعل

● **مقدمة**

يُلاحِظ الإنسان دائماً حدوثَ تغيّرات في الأجسام والنفوس المتعلّقة بالمادة، بحيث يمكن القول: إنه ليس هناك موجود ماديّ أو متعلّق بالمادة، إلّا وهو خاضع للون من التغيّر والتحوّل، وسوف نثبت في محلّه ضرورة الحركة الجوهرية لجميع الماديّات بالبرهان، وذلك يستلزم إثبات الحركة لأعراضها أيضاً.

إنَّ إمكانية تبدّل موجود إلىٰ موجود آخر، بحيث يكون لكلّ واحد منهما ماهيّة مستقلة، واسعة جداً إلىٰ الحدّ الذي يمكن الحدس فيه بأنَّ أيّ موجود ماديّ له قابلية التبدل إلىٰ موجود ماديّ آخر، ومن هنا قالوا بوجود أصل واحدٍ للعالم، وبحصول التحولات الطارئة عليه يتبدّل إلىٰ اشياءَ مختلفة.

وإنَّ التجارب العلمية تبيّن أنَّ الشيء لا يقبل التبديل إلىٰ شيء آخر بصورة مباشرة، فمثلاً التراب لا يتبدّل مباشرة إلىٰ نبات أو حيوان، وإنّما لا بد ان يجتاز مراحل معيّنة وتطرأ عليه تغيّراتٌ خاصة حتىٰ يصبح مُعَدّاً للتحول إلىٰ أحد هذين الشيئين.

ومن هنا قالوا: إنّ الموجود يمكنه أن يتحوّل إلىٰ موجود آخر، إذا كانت له (قوّة) وجود الآخر، وبهذا ظهر اصطلاح (بالقوة) و(بالفعل) في الفلسفة، وفُسِّر التغيّر بأنه: (الخروج من القوة إلىٰ الفعل)، فاذا حصل دفعة ودون فاصلة زمانية سمّي بـ(الكون والفساد)، وإذا حصل تدريجياً وبفاصلة زمانية، فإنه يسمّىٰ بـ(الحركة).

● توضيح مفهوم القوّة والفعل

القوّة في اللغة: القدرة، وتستعمل في الفلسفة بالمعاني التالية:

أولاً ـ القوّة الفاعلية، أي: قوة الفاعل الذي يكون منشأً لصدور الفعل.

ثانياً ـ القوّة الانفعالية، أي استعداد المادة لتقبّل الصورة، فكما أنّه لا بدّ أن يكون الفاعل قادراً علىٰ إنجاز الفعل قبل القيام به، كذلك لا بد ان تكون المادة مستعدة للإنفعال لكي تقبل الصورة الجديدة، وهذا المعنىٰ هو المقصود بالبحث.

ثالثاً ـ القوّة بمعنىٰ المقاومة للعوامل الخارجيّة، كمقاومة البدن للأمراض، وفي مقابلها تستعمل (اللاقوّة)، ويعدّونهما لونين من الكيف الاستعدادي.

ويلاحظ: أنَّ مفهوم القوّة الانفعالية ينتزع من المقارنة بين موجود سابق وموجود لاحق من جهة أن الموجود السابق فاقد للموجود اللاحق ولكنه يستطيع أن يصبح واجداً له، ومن هنا لا بد أن يبقىٰ علىٰ الاقل جزء من الموجود السابق ليتحد أو يتركب بنحوٍ من الانحاء مع الموجود اللاحق، وفي مقابله يستعمل اصطلاح (الفعلية) الذي ينتزع من تحقق الموجود اللاحق.

وبناءً علىٰ هذا يغدو مفهوم القوّة والفعل مفهومين انتزاعيين ولا يُعدُّ أيٌّ واحد منهما من المفاهيم الماهوية.

واحياناً تستعمل كلمة (بالفعل) في معنىً أوسع يشمل الموجود الذي لم يسبق له أي لون من ألوان القوّة أيضاً، وحسب هذه الاصطلاح توصف المجردات

التامّة بأنها موجودات بالفعل.

● تقسيم الموجود إلىٰ ما بالفعل وما بالقوّة

إذا لاحظنا كلمة (بالفعل) بمعناها العامّ الشامل للمجردات أيضاً، أمكننا أن نطرح تقسيماً آخر للموجود، فنقسّمه إلىٰ الموجود بالفعل والموجود بالقوّة، ويتوفّر الموجود بالقوّة بين الماديّات، والموجود بالفعل يشمل المجردات وحيثيّة الفعلية في الماديّات.

ويجدر الالتفات إلىٰ أنَّ هذا التقسيم يُشبه من إحدىٰ الجهات تقسيم الموجود إلىٰ العلّة والمعلول، أو تقسيمه إلىٰ الخارجي والذهني، وليس هو من قبيل تقسيم الموجود إلىٰ المجرّد والماديّ.

وتوضيح ذلك: ان التقسيم يتمّ أحياناً بإضافة مفهومين نفسيين (غير نسبيين) أو اكثر إلىٰ المقسَم، ومن ثمّ لا يحدث تداخل في الأقسام، كما في تقسيم الموجود إلىٰ المجرّد والماديّ؛ فانه لا يمكن بأيّ لحاظ اعتبار الموجود الماديّ مجرّداً، ولا الموجود المجرّد ماديّاً، وأحياناً أخرىٰ يتمّ التقسيم بلحاظ مفاهيم نسبيّة وإضافية، ولهذا قد تدخل بعض الاقسام - من احدىٰ الجهات - في أقسام أخرىٰ، كما في تقسيم الموجود إلىٰ العلّة والمعلول؛ فقد يكون موجود واحد علّة بالنسبة إلىٰ شيء، ومعلولاً بالنسبة إلىٰ شيء آخر، وكذلك المفهوم الذهني، فإنه يسمّىٰ بـ(الموجود الذهني) إذا قيس إلىٰ محكيّه الخارجي، ولكنه يعتبر (موجوداً خارجيّاً) بلحاظ وجوده في ظرف الذهن.

وتقسيم الموجود إلىٰ ما بالفعل وما بالقوّة، هو من هذا القبيل؛ لأنَّ الموجود يسمّىٰ (بالقوّة) بالنسبة إلىٰ الفعليّة التي يستطيع أن يكون واجداً لها، وان كان يعتبر موجوداً (بالفعل) بلحاظ الفعلية التي يتمتع بها الآن.

إذن حيثية القوّة والفعل ليست من قبيل الحيثيات العينيّة، ولا يعدُّ هذان المفهومان من قبيل المفاهيم النفسيّة، وانما هما من المفاهيم الإضافية والنسبيّة الحاكية عن حيثيّات عقلية تابعة للمقارنة.

كما يجدر الالتفات إلىٰ أنَّ هناك فرقاً بين تقسيم الموجود إلىٰ العلّة والمعلول، وبين تقسيمه إلىٰ الخارجي والذهني، لأنه في التقسيم الأوّل يمكن الأخذ بنظر الاعتبار علّة ليس لها أيُّ لون من ألوان المعلولية، مثل الذات الإلهيّة المقدسة، ويمكن الأخذ بنظر الاعتبار أيضاً معلولاً ليس له أي لون من ألوان العليّة، وأمّا سائر الموجودات فهي علّة من جهة ومعلولة من جهة أخرىٰ، وهذا بخلاف تقسيم الموجود إلىٰ الموجود الخارجي والذهني؛ لأنه ليس هناك موجود ليس له أي لون من ألوان الخارجيّة؛ إذ كل موجود ذهنيّ - بغضّ النظر عن كونه حاكياً عن شيء آخر - هو موجود خارجي.

ويلاحظ: أنَّ الأرسطوئيين تخيّلوا أنَّ تقسيم الموجود إلىٰ ما بالقوّة وما بالفعل، هو من قبيل تقسيمه إلىٰ العلّة والمعلول، واعتبروا المجردات التامة فعلية من دون قوّة، والهَيولىٰ الأولىٰ قوّة من دون فعليّة، وقالوا بوجود حيثيتين للأجسام هما القوّة والفعلية، وأما الذين لا يعترفون بالهَيولىٰ الفاقدة للفعليّة، فإنّهم يعدّون كلّ موجود بالقوّة موجوداً بالفعل من إحدىٰ الجهات، كما هو مقتضىٰ قاعدة (تساوق الفعليّة مع الوجود)، وبناءً علىٰ هذا يصبح تقسيم الموجود إلىٰ ما بالفعل وما بالقوّة مشابهاً تماماً لتقسيمه إلىٰ الخارجي والذهني.

(٥٧) الكون والفساد

● مقدمة

من الأقسام العشرة التي ذكرناها للتغيّر، يعتبر القسم الرابع والثامن من قبيل التغيّرات التدريجية، وسوف نتكلم عليهما في مبحث الحركة، وأما بقيّة الأقسام الثمانية، فهي من قبيل التغيّرات الدفعيّة التي يتحوّل فيها الموجود بالقوّة دفعة ومن دون فاصلة زمنية إلىٰ موجود بالفعل، وهذا التحوّل يعبّر عنه بـ(الكون والفساد)، وسوف نتناول في هذا البحث الأقسام الثمانية للتغيّرات الدفعيّة، وكيفية تطبيق الكون والفساد علىٰ مواردها.

● مفهوم الكون والفساد

معنىٰ (الكون) لغة هو: الوجود، ويستعمل في الاصطلاح الفلسفي مرادفاً لـ(الحدوث) وتستعمل كلمة (الفساد) في مقابله، وهي تعني (الانعدام).

وبناءً علىٰ هذا يصبح مفهوم (الكون) أخصّ من مفهوم (الوجود)؛ لأنه لا يستعمل في الموجودات الثابتة.

والمصداق الواضح لاستعمال هاتين الكلمتين معاً هو القسم الثالث من الأقسام المذكورة ، أي: إنعدام جزء من موجود جوهريّ وظهور جزء آخر له ، كتبدّل العناصر إلىٰ بعضها ، ومن مصاديقه أيضاً القسم السابع ، أي: انعدام عَرَض وحلول عَرَض آخر محلّه ، فإنه يمكن عدّه من قبيل الكون والفساد في الأعراض.

وأما (الكون من دون فساد) فإنه يستعمل في الأقسام التالية للتغيّر:

١ ـ القسم الأوّل: أي: زيادة جزء جوهري من دون انعدام جزء آخر.

٢ ـ القسم الخامس ، أي: ظهور عَرَض جديد.

٣ ـ القسم التاسع ، أي: تعلّق الروح بالبدن ، من جهة أنَّ صفة الحياة تظهر في البدن.

وأما (الفساد من دون كون) فمصاديقه الأقسام التالية من التغيّر:

١ ـ القسم الثاني ، أي: إنعدام جزء جوهريّ من دون ظهور جزء مكانه ، كموت الاشجار وتبدلها إلىٰ موادّ أوليّة.

٢ ـ القسم السادس ، أي: انعدام العرض من دون أن يملأ مكانه عرض آخر.

٣ ـ القسم العاشر ، أي: انقطاع تعلّق موجود جوهري بموجود جوهري آخر ، كموت الإنسان والحيوان ، من جهة أن حياة البدن قد انعدمت ، لا من جهة أن الروح قد انعدم ؛ لأنّ الروح ليس قابلاً للانعدام.

ويلاحظ: أنَّ تصوّر (الكون دون فساد) في القسمين الأوّل والتاسع ، وكذا تصور (الفساد دون كون) في القسمين الثاني والعاشر ، يتوقف علىٰ أن نجوّز اجتماع صورتين في مادة واحدة ، وان نقول في مورد ظهور صورة جوهرية جديدة: إن الصورة السابقة باقية علىٰ حالها ، وفي مورد انعدام الصورة العليا: إن الصورة الأدنىٰ كانت مرافقة للصورة العليا واستمرت بعد انعدامها ، وأما إذا التزمنا بانعدام الصورة السابقة في القسم الأوّل والتاسع ، وبظهور صورة جديدة تماماً في القسم الثاني

والعاشر، فحينئذٍ تصبح هذه الاقسام من قبيل (الكون والفساد)، لا من قبيل الكون وحده، ولا من قبيل الفساد وحده.

وعلى هذا فلا بد من البحث عن أنه هل يمكن اجتماع صورتين في شيء واحد، لكي يصحّ فرض تحقق صورتين جوهريتين بالفعل في الموجود بالقوّة، واستمرار إحداهما في الموجود بالفعل في القسمين الثاني والعاشر، واجتماع صورتين جوهريتين في الموجود بالفعل وبقاء الصورة السابقة في القسمين الأوّل والتاسع، أم لا؟

● اجتماع صورتين في مادة واحدة

في القسمين الأوّل والتاسع من الاقسام المفروضة للتغيّر، يبقى كل الموجود بالقوّة في ضمن الموجود بالفعل، ويضاف اليه جوهر آخر بوصفه جزءاً جديداً، ويحصل بينهما لون من الاتحاد، مع فارق وهو: أنه في القسم الأوّل تحلّ الصورة في المادة، وتعتبر المادّة محلاً لها، وأمّا في القسم التاسع فإن النفس تتعلق بالبدن ولا يُعدُّ البدن محلاً لها.

والسؤال هنا: أتكون صورة الموجود السابق قد زالت وفسدت، ووجدت مكانها صورة أكمل تتمتع بكمال الصورة السابقة أيضاً، أم انه في الحالة الجديدة توجد في الواقع صورتان إحداهما في طول الأخرى، لا أنَّ الصورة السابقة قد انعدمت؟

فمثلاً عندما توجد الصورة النباتية في مجموعة من العناصر، أتكون العناصر المذكورة باقية بفعليتها ضمن النبات، فيمكن القول: إن الأوكسجين والهيدروجين والنتروجين والكاربون كلها موجودة بالفعل في النبات، وأنَّ الصورة النباتية متحدة بهذه العناصر جميعاً، أم لا بد من القول: إن الصورة الموجودة هي الصورة النباتية

فحسب، وأمّا العناصر المذكورة فإنها موجودة بالقوّة فقط؟

وحينما تتعلق النفس الحيوانية بموادّ معينّة، أيمكن القول: إن هذه المواد تحتفظ بوجودها الفعلي الخاص ضمن وجود الحيوان، أم لا بد من القول: ان الموجود بالفعل هو الصورة (النفس) الحيوانية، وأمّا موادّها (بدنها) فإنها موجودة بالقوّة؟

وهل الموادّ المكونة لبدن الإنسان، لكلّ واحدة منها صورة وفعليّة خاصة بها، والنفس الانسانية تتعلق بها بوصفها صورة فوقانية، أم أن الذي له فعلية في الإنسان الحيّ هو روحه، وأمّا بدنه فهو موجود بالقوّة؟

وكذلك الأمر في القسمين الثاني والعاشر، حيث ينعدم جزء من الموجود السابق أو يفارقه، أتكون فعليتان جوهريتان موجودتين في البداية، ثم تذهب إحداهما وتبقىٰ الأخرىٰ علىٰ فعليتها السابقة، أم أنّه توجد في البدء صورة كاملة، وبذهابها تظهر صورة أنقص منها؟

فمثلاً، عندما تجف الشجرة وتتحول إلىٰ تراب، أيكون للصورة الترابية وجود بالفعل في ضمن الشجرة وهي باقية علىٰ فعليّتها، أم أنه في الحالة السابقة كانت الصورة النباتية الكاملة موجودة فحسب، وبذهابها ظهرت الصورة الترابية من جديد؟

وفي حالة مفارقة الروح الحيواني والانساني لبدن الحيوان والإنسان، أيكون لموادّ البدن وجود بالفعل من قبلُ، وهي باقية علىٰ فعليتها السابقة بعد مفارقة الروح، أم أنه في الحالة السابقة كانت الفعلية مقصورة علىٰ الروح، وبعد مفارقتها تظهر صور أخرىٰ من جديد؟

فالذي يشكّل محور البحث في جميع هذه الأقسام هو: أنَّ اجتماع صورتين في موجود واحدٍ ممكن أو لا؟

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلىٰ عدم الامكان، وذليلهم: أنَّ الصورة هي فعلية الشيء وشيئيته، فيلزم من تعددها تعدد الشيء، والمفروض وحدته.

ويرد علىٰ هذا الدليل:

أولاً - أنَّ وحدة الموجود المركب ليست حقيقية، وانما هي وحدة بالعَرَض؛ بلحاظ وحدة الصور الفوقانية، فالواقع أن الموجود المركب موجودات قد اتحدت بشكل مّا، لا أنه موجود واحد حقيقي.

وثانياً ـ أن للمواد المكونّة للنبات والحيوان والإنسان صورةً وفعليّةً غير الصورة النباتية والنفس الحيوانية والانسانية، وان هذه المواد الأولية لا تفقد صورها وفعليّاتها عندما توجد الصورة النباتيّة فيها أو تتعلق النفس الحيوانية والانسانية بالبدن، ثم بعد موت النبات والحيوان والإنسان، وتحوّل كلٍّ واحد من هذه الثلاثة إلىٰ موادّ أولية، فإن صوراً حديثة توجد للموادّ مجدداً، بل لا ينبغي الشك في أن الصور السابقة باقية علىٰ حالها، وان صوراً جديدة توجد في طولها، وتتحد معها بنحوٍ من الأنحاء، ثم بفسادها أو قطع التعلّق، تبقىٰ تلك الفعلية السابقة علىٰ حالها، ولا تظهر لها صورة حديثة من جديد.

ويؤيد ذلك أنَّ كثيراً من ذرّات العناصر والمواد المعدنية يمكن مشاهدتها مستقلة بواسطة أجهزة التكبير، ونستطيع أن نرىٰ في بدن الإنسان ملايين الكائنات الحيّة، ومن جملتها كريات الدم البيض والحمر، ويمكن اخراجها من بدنه وحفظها في أوعيةٍ خاصة.

إذن المواد الأولية موجودة بفعلياتها وصورها الخاصة، ضمن وجود النبات والحيوان والانسان، ويتحقق الروح الحيواني والانساني بوصفه صورة فوقانية واقعة في مرتبة أعلىٰ، وفي طول تلك المواد الأولية وفعاليّاتها.

ولا يمكن القبول بأن بدن الحيوان والإنسان عند تعلّق الروح به، ليس له

وجود فعلّي مستقل عن الروح ، فاذا مات الحيوان أو الإنسان ، وفارق روحه بدنه ، فإنَّ البدن يكتسب وجوداً بالفعل ، وتظهر فيه من جديد صورة حديثة.

وعليه لا ينبغي الشك في إمكان اجتماع صورتين طوليتين أو اكثر في مادّة واحدة ، والذي لا يمكن إنما هو اجتماع صورتين متضادتين في مادة واحدة ، من حيث هما واقعتان في عَرْض بعضهما.

ويلاحظ: أن التمييز بين الصور الطولية والصور العَرْضية ، لا يتيسر إلّا بواسطة التجربة ، أي أنَّ كل صورة ثبت بالتجربة أنها ليست قابلة للاجتماع مع صورة أخرىٰ ، فهي عرضيّة ، وكل صورة ثبت بالتجربة أنها قابلة للاجتماع مع صورة أخرىٰ ، فهي طولية ، فمثلاً صورة الماء والبخار وصور العناصر المختلفة ، هي من قبيل الصور العرضية المتضادة ، أما صور العناصر فهي قابلة للاجتماع مع الصورة النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية ، ولذا تعدّ من قبيل الصور الطوليّة ، وكذا من الممكن اجتماع صور الأحياء المنحطة مثل الخلايا والكريات مع الصور الأعلىٰ مثل صورة الحيوان والإنسان ، ومن هنا كانت صور الحيوانات العالية وصورة الإنسان طولية بالنسبة إلىٰ سائر الصور.

(٥٨) الحركة

● مفهوم الحركة.

الحركة هي: التغيّر التدريجي ، أو هي: خروج الشيء تدريجاً من القوّة إلىٰ الفعل.

ويلاحظ: أنَّ كل واحد من هذين التعريفين لا يمكن اعتباره حدّاً تامّاً بالاصطلاح المنطقي ؛ لأنّ الحدّ التامَّ مختص بالماهيات التي لها جنس وفصل ، ومفهوم الحركة من المعقولات الثانية الفلسفية ، وهو ينتزع من كيفية وجود المتحرِّك ، ولا يوجد في الخارج جوهر أو عرض باسم الحركة ، وانما الحركة عبارة عن تدرّج وجود الجوهر أو العرض وسيلانه علىٰ امتداد الزمان ، وحتىٰ بناءً علىٰ رأي شيخ الاشراق الذي يعتبر الحركة من المقولات العرضية ، فانه لا يمكن صياغة حدّ تامٍ لها ؛ لإنّ المقولة جنس عالٍ وليس له جنس ولا فصل.

والملاحظة الأخرىٰ التي ينبغي التذكير بها: أنَّ التغيّرات الدفعية تنتزع من وجودين ، أو علىٰ الأقل من وجودٍ وعدمٍ شيءٍ واحد ، وأمّا الحركة فهي تنتزع من وجود واحدٍ وانبساطه في ظرف الزمان ، وبعبارة أخرىٰ: إن الحركة ليست مجموعة

من الموجودات التي تتحقق متعاقبة، وانما هي تنتزع من امتداد وجود واحد، ويمكن تقسيمها عقلاً إلىٰ ما لا نهاية له، ولكن تقسيمها الخارجي يستلزم السكون وذهاب وحدتها.

● وجود الحركة

ذهب بعض فلاسفة اليونان من قبيل پارمنيدس وزينون إلىٰ إنكار التغيّر التدريجي والحركة، والسرّ في ذلك أنهم يعتبرون التغيرات التي تسمّىٰ بالحركة مجموعةً من التغيّرات الدفعيّة المتعاقبة، وأن حركة الجسم من نقطة إلىٰ أخرىٰ عبارة عن استقراره بصورة متعاقبة في النقاط المتوسطة بين النقطتين المفروضتين، وبعبارة أخرىٰ: إنهم لا يقبلون الحركة بوصفها أمراً تدريجياً متصلاً، وانما يعتبرونها مجموعة من السكونات المتعاقبة، ولهذا فلو وجد شخص يقول بوجود أجزاءٍ بالفعل للحركة، فهو في الواقع يكون من المنكرين للحركة.

والحقيقة: إن وجود الحركة بوصفها أمراً تدريجيّاً واحداً، ليس قابلاً للإنكار، بل إن بعض مصاديقها (مثل التغيّر التدريجي للكيفيات النفسانية) يمكن إدراكه بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ، وأن إنكاره ناتج عن شبهات حالت دون تحكيم المنكرين وجدانهم وبداهتهم، وجعلتهم ينكرون الوجود الخارجي للحركة، ويتخيلون أنها مفهوم ذهنّي يحكي تعاقبَ سكوناتٍ متعددة، وبدفع هذه الشبهات لا يبقىٰ مجال لإنكار وجود الحركة.

● ردّ شبهات المنكرين للحركة

إن أهم الشبهات التي استندوا اليها في إنكار الحركة شبهتان:

الأولىٰ ـ لو كانت الحركة موجودة في الخارج بوصفها أمراً واحداً ممتداً لزم

إمكان تقسيمها إلىٰ أجزاء ، وكل واحد من تلك الأجزاء لما كان له امتدادٌ ، فهو قابل أيضاً للقسمة إلىٰ أجزاءٍ أخرىٰ ، وتستمرّ التقسيمات إلىٰ ما لا نهاية ، ولازم ذلك أن تكون الحركة المتناهية غير متناهية.

ونقول في ردّ هذه الاستدلال: ما هو المقصود من عدم تناهي الحركة المتناهية؟ فان كان المقصود عدم تناهي عدد أجزائها ، قلنا: إن مثل هذا العدد غير موجود بالفعل في أيّة حركة ، وظهور أي عدد ـ متناهياً أم غير متناهٍ ـ في الحركة ، يتوقف علىٰ تقسيمها الخارجي ، وعندئذٍ لا توجد حركة واحدة ، كما أنّ كلّ شيء قابل للقسمة إلىٰ نصفين فهو واحد فعلاً ، وإذا قسّمناه أصبح اثنين ، ولكن لا يلزم من قابلية القسمة أنه واحد واثنان في نفس الوقت.

وان كان المقصودُ أنّ لازمَ قبولِ الحركةِ القسمةَ إلىٰ ما لا نهاية هو أن مقدارها وكميتها المتصلة (وليس عددها) متناهية من جهة وغير متناهية من جهة أخرىٰ ؛ لأنّ كلّ جزء من أجزائها اللامتناهية له مقدار ، ومجموع مقاديرها يصبح غير متناهٍ ، فجوابه: أنَّ كلَّ امتداد وان كان قابلاً للقسمة إلىٰ ما لا نهاية له من الأجزاء ، إلّا أنَّ مقدار امتداد كلٍّ واحد من الأجزاء يكون كسراً من مقدار ذلك الكلّ ، إذن مقدار مجموعة الكسور اللامتناهية من الحركة ، سيكون نفس ذلك المقدار المتناهي من الحركة.

والشبهة الثانية ـ أنّه عندما يتحرك جسم من نقطة (أ) نحو نقطة (ج) ، فانه يستقرّ في الآن الأوّل في نقطة (أ) ، وفي الآن الثالث في نقطة (ج) ، ولا بد أن يمّر في الآن الثاني بنقطة (ب) الواقعة وسطهما ، وإلّا لم تحصل حركة ، فاذا فرضنا أنَّ الجسم المذكور مستقر في الآن الثاني في النقطة (ب) ، فلازم ذلك أن تكون الحركة مكونة من ثلاثة سكونات ؛ لانّ السكون ليس شيئاً سوىٰ استقرار الجسم في مكان ، وان لم يكن مستقراً فيها ، فلازم ذلك أن لا تتمّ حركة ، وإذن ففرض الحركة يستلزم نفيها.

والجواب: أنَّ هذا الاستدلال يفترض وجود ثلاثة امتدادات منطبقة علىٰ

بعضها، وهي: الزمان والمكان والحركة، فاذا لاحظنا لكلٍّ واحد منها ثلاثة أجزاء ذات امتداد، فإنه يمكن القول: في الجزء الأوّل من الزمان كان الجسم المتحرك في الجزء الأوّل من المكان، وينطبق عليهما الجزء الأوّل من حركته، وكذا يقال في الجزء الثاني والثالث منها، ولكنَّ وقوع كلِّ واحدٍ من أجزاء الحركة في الأجزاء المناظرة له من الزمان والمكان لا يعني سكون الجسم.

وأمّا إذا أخذنا النقطة والآن بمعناهما الحقيقي الفاقد للامتداد، فلا بد من القول: إنه في الزمان والمكان، لا وجود بالفعل لـ (الآن) ولا للنقطة، وفرض النقطة بالفعل في الخط يعني تقسيمه إلىٰ نصفي خطٍّ، والنقطة المذكورة تعتبر نهاية أحدهما وبداية الآخر، وكذا فرض (الآن) في الزمان، وفرض السكون في الحركة، ومعنىٰ كون الجسم في آنٍ معيّنٍ في نقطة من المكان، هو أنه إذا انقطع امتداد الزمان والمكان والحركة، فان مقاطعها تنطبق علىٰ بعضها، ولا يلزم من ذلك وجود السكون في الحركة، كما أنه لا يستلزم وجود النقطة في الخط، ولا وجود الآن في الزمان.

والحقيقة: أنَّ منشأ هذه الشبهة هو أخذ الكون مساوياً للثبات والسكون، ومن ناحية أخرىٰ فرض الزمان مركباً من آناتٍ والخط مركباً من نقاط، ثم محاولة اعتبار الحركة مركبة من ذرّات السكون، عن طريق تطبيق امتداد الحركة علىٰ آمتدادي الزمان والمكان، بينما الكون والوجود أعمّ من الوجود الثابت والوجود السيّال، والآن والنقطة طرفان لامتدادي الزمان والخط، ولا يعتبران جزءَين منهما، وكذا السكون، فانه يظهر من انتهاء الحركة، لا أنه يوجد في وسط الحركة الواحدة، أو يعتبر جزءاً منها.

(٥٩) خصائص الحركة

● مقوّمات الحركة.

إن تحقق الحركة يتوقف على ثلاثة أشياء يمكن تسميتها بـ(مقوّمات الحركة) وهي عبارة عن:

١ ـ وحدة منشأ انتزاع الحركة ؛ لأنَّ الحركة على خلاف سائر أقسام التغيّر تنتزع من وجود واحد فحسب ، ولهذا فإنَّ كل حركة هي أمر واحد لا يوجد فيه أجزاء بالفعل.

٢ ـ سيلان الحركة وامتدادها على بساط الزمان ؛ لأنَّ الأمر التدريجي لا يتحقق من دون انطباق على الزمان ، ومن هنا فان الحركة لا تنتزع من الأمور الدفعيّة والموجودات الثابتة الخارجة عن ظرف الزمان ، ولا تنسب اليها.

٣ ـ انقسامها الى ما لا نهاية ، فكما أنَّ كلّ امتداد قابل للقسمة الى ما لا نهاية ، فكذلك الحركة ، وكل جزء بالقوة من أجزائها يعتبر (متغيّراً) بالنسبة لجزء لاحق ، وكل جزء لاحق يعدّ (متغيّراً اليه) بالنسبة لجزء سابق.

● لوازم الحركة

هناك ستة أشياء يعتبرها الفلاسفة من لوازم الحركة، وهي: المبدأ، المنتهىٰ، الزمان، المسافة، الموضوع (المتحرِّك)، الفاعل (المُحرِّك).

١، ٢ : المبدأ والمنتهىٰ: استندوا إلىٰ بعض تعريفات الحركة، لإثبات ضرورة المبدأ والمنتهىٰ لكلّ حركة، فقالوا: إنّ من لوازم (الخروج التدريجي من القوّة إلىٰ الفعل) أنه في البداية توجد قوّة، وفي نهاية الحركة تتحقق فعليّة، إذن يمكن اعتبار القوّة والفعل مبدأً ومنتهىً للحركة.

ولكن يبدو أنَّ الحركة لا اقتضاءَ لها ذاتاً بالنسبة للمبدأ والمنتهىٰ، ولهذا فإن فرض الحركة اللانهائية التي لا مبدأ لها ولا منتهىٰ لا يكون فرضاً غير معقول، ويمكن القول: إن المبدأ والمنتهىٰ من مختصات الحركات المحدودة، وهما من لوازم محدوديتها، وليسا من لوازم حركتها، كما أنَّ لكلِّ امتدادٍ محدودٍ مبدأً ومنتهىً، فلا يمكن عدُّ المبدأ والمنتهىٰ من لوازم جميع الحركات.

ويلاحظ: أنَّ اعتبار القوّة والفعل مبدأً ومنتهىً للحركة، لا يخلو من مسامحة؛ لأن المبدأ والمنتهىٰ ينتزعان من (طرف) الحركة، وهما بمنزلة نقطة البداية والنهاية للخط، يعتبران من الحيثيّات العدمية، بخلاف القوّة والفعل، ولاسيّما الفعليّة؛ فإنه لا يمكن اعتبارها من الأمور العدميّة.

٣ ـ الزمان: تقدّم أنَّ التدرُّج في شيء لا يتيسر من دون انطباقه علىٰ الزمان، ولهذا اعتبرنا الامتداد المنطبق علىٰ الزمان من مقوّمات الحركة، بل لكون الزمان والحركة من العوارض التحليلية للوجودات السيّالة، فانه يمكن عدّهما وجهين لعملة واحدة.

٤ ـ المسافة: مسافة الحركة هي القناة التي يجري فيها المتحرك، نظير الشارع بالنسبة إلىٰ السيّارة، وبالتعبير الفلسفي هي المقولة التي تقع فيها الحركة، وقد عُبّر

عنها بأنها: الوجود المتصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرك.

فلون التفاحة مثلاً هو الوجود المتصل السيّال الذي يجري عليها، وهو مسافة الحركة؛ فإن اللون موجود ممكن، وكلّ موجود ممكن تنتزع منه ماهيّة مّا، أو مقولة مّا، وهي هنا مقولة الكيف، لأنّ اللون أحد مصاديقه، واللون يجري على التفاحة، فهي في البداية خضراء ثم صفراء ثم حمراء، وهذه المقولة التي ننتزعها من هذا الوجود المتصل السيّال هي مسافة الحركة.

٥ ـ **موضوع الحركة**، وهو الشيء المتحرك الذي يتلبّس بالحركة.

والحركة هي: خروج الشيء من القوّة إلى الفعل بالتدريج، والقوّة أو الامكان: أمرٌ عَرَضي قائم بموضوع هو المادة، أي: أنَّ إمكان الانسانية في النطفة يُمثِّل كمالاً بالقوّة للنطفة التي هي المادة، وحينما تتبدل النطفة وتتحول إلى إنسان بالفعل، نقول: إن المادة خرجت من حالة القوّة إلى الفعلية.

فالموضوع المتحرِّك هو المادة التي كانت بالقوّة فأصبحت بالفعل، وعليه فإن موضوع الحركة هو المادة، لأنه هو الذي تلبّس بالحركة.

٦ ـ **المحرّك**، أو فاعل الحركة في الشيء المتحرك، والكلام هنا في نقطتين:

أولاهما ـ أنَّ المحرّك غير المتحرك؛ إذ لو كان المحرّك عين المتحرك للزم من ذلك أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، وهذا غير ممكن؛ لأنَّ حيثيّة الفاعل حيثيّة الوجدان، وحيثيّة القبول هي حيثيّة الفقدان، ولا يمكن لشيء واحد أن يكون من جهة واحدة فاقداً وواجداً، للزوم التناقض، وهو محال.

والنقطة الثانية ـ إنَّ كلَّ موجودٍ معلولٍ محتاجٌ إلى العلّة الفاعلية المفيضة له، وبما أنَّ الحركة ليس لها وجود مستقل عن منشأ انتزاعها، فليست بحاجة إلى فاعل مفيض للوجود، أي: إنّ الحركة ليس لها ما بإزاء عينيٌّ خاص وراء وجود الجوهر أو العرض الذي تنتزع منه، ووجود الجوهر أو العرض هو المحتاج إلى العلّة

المانحة للوجود، ومفهوم الحركة ينتزع من كيفية وجوده، ولا يتعلّق بها جعل تأليفي، وبعبارة أخرىٰ: إن إيجاد الجوهر أو العرض السيّال هو بنفسه ايجاد الحركة الجوهرية أو العَرَضية.

واماالفاعل الطبيعي الذي ليس موجداً ولا معطياً للوجود، ويعتبر من العلل الاعدادية، فهو مختص بالظواهر المادية التي تتميّز جميعاً بأنّ لها لوناً من التغيّر والتحوّل والحركة، ولكن مثل هذا الفاعل لا يمكن أخذه بعين الاعتبار إلّا للحركات العَرَضيّة، وأما الحركة الجوهرية فإنها ليست بحاجة إلىٰ مثل هذا الفاعل، كما سنبيّن ذلك في بحث قادم.

(٦٠) حركة الأعراض

● **مقدمة**

إنّ الحركات التي يعرفها عامّة الناس هي الحركات المكانية والوضعيّة، كالحركة الانتقالية للأرض حول الشمس، وحركتها الوضعية حول محورها.

ولكن الفلاسفة وسّعوا مفهوم الحركة ليشمل ألواناً أخرىٰ من التغيّر التدريجي، واثبتوا نوعين آخرين للحركة أحدهما: الحركة الكيفية، كالتغيّر التدريجي للحالات والكيفيّات النفسيّة، وألوان الاجسام وأشكالها، والآخر: الحركة الكميّة، مثل نموّ الشجرة تدريجيّاً وزيادة مقدارها، ولأجل ذلك قسّموا الحركة العَرَضية إلىٰ أربعة أقسام، وأما الحركة الجوهرية فقد اختلفوا فيها؛ إذ أنَّ قدماء الفلاسفة لم يجيزوا وجود الحركة في الجوهر، إلّا أنَّ صدر المتألهين تصدّىٰ لتصحيح الحركة الجوهرية، وأقام علىٰ وجودها أدلّة متعددة.

وسنقوم هنا بدراسة الأقسام الاربعة للحركة العَرَضيّة، ثم ندرس الحركة الجوهرية في بحث مستقل.

● الحركة المكانية

الحركة المكانية موقعها مكان الاجسام ، وهي من أوضح الحركات إدراكاً ، فلا تحتاج إلىٰ أدلة لإثباتها.

وقد اعتبر الفلاسفة مقولة (الأين) مسافةً للحركة المكانية ، ولكن تقدم أنَّ مقولة (الأين) ليست من المفاهيم الماهوية ، وإنما هي مفهوم إضافيّ ونسبيّ ينتزع من نسبة الشيء إلىٰ المكان ، والمكان أيضاً من العوارض التحليلية للأجسام ، وليس له ما بإزاءٍ عينيّ ؛ فإن مكان أي شيء هو جزء من حجم كلِّ العالم الماديّ ، ويؤخذ بعين الاعتبار مستقلاً ، لا أنَّ له وجوداً منحازاً.

وعلىٰ أي حال فالحركة المكانية إمّا أن تكون إراديّة كانتقال الإنسان بارادته من مكان إلىٰ آخر ، وإمّا أن تكون غير إرادية كالحركات المكانية للاجسام المختلفة.

وتنقسم الحركة غير الاراديّة إلىٰ الحركة الطبيعية والحركة القسريّة ، والاولىٰ تظهر بمقتضىٰ طبيعة الشيء ، كسقوط الشيء من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل ، والثانية تظهر نتيجة لقوّة قاسرة كرمي الكرة إلىٰ الأعلىٰ.

ويلاحظ: أنَّ كلّ حركة تكون مستندة إلىٰ الطبيعة ، فالطبيعة هي المبدأ الفاعلي لحركة الاجسام ، وحتىٰ الحركة الارادية المستندة إلىٰ نفس المُريد هي في الواقع فعل تسخيريّ لا يصدر من النفس من دون واسطة ، بل إنّ نفس الإنسان أو الحيوان تستخدم فاعلاً طبيعياً لتحريك البدن أو جسم آخر ، إذن الفاعل القريب ومن دون واسطة للحركة الارادية هو الطبيعة.

● الحركة الوضعيّة

الحركة الوضعية كالحركة المكانية ، ولكن في الحركة المكانية نجدُ الشيءَ بمجموعه تتغيّر نسبته إلىٰ المكان ، بينما في الحركة الوضعية نجد أنَّ أجزاء الشيء

يحلّ بعضها محلّ بعض ، وعليه يمكن إرجاع الحركة الوضعية إلىٰ المكانية ؛ إذ في الحركة الوضعية وان كان مكان كلّ الجسم لا يتغيّر ، إلّا أن أجزاء الجسم المتحرّك يحلّ بعضها محلّ البعض الآخر ، فالجزءُ الواقع في الجهة اليمنىٰ مثلاً يذهب إلىٰ الجهة اليسرىٰ ، أو الجزء الواقع إلىٰ الأعلىٰ يذهب إلىٰ الأسفل.

ويلاحظ : أن الحركة الوضعيّة تنقسم أيضاً إلىٰ إراديّة وغير إراديّة كالحركة المكانية ، كما أنَّ الكلام حولَ أنَّ (الوضع) مقولة مناظر لما مرَّ في مقولة (الأين).

● **الحركة الكيفيّة**

وهذه الحركة واضحة ويقينيّة في الكيف النفساني ؛ لأنها تُدرك بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ ، فمثلاً كلّ واحد منّا يُدرك في أعماقه أنه يحبّ شيئاً في بعض الاحيان ثم يشتدّ حبه له تدريجيّاً ، أو تنتابه حالة غضب شديد ثم تتناقص تدريجيّاً.

ونظير هذه الحركة يحصل في الكيف المحسوس ، كاللون الأصفر يشتدُّ صفارة بالتدريج.

وكذا تلاحظ هذه الحركة في الأشكال ، فالخط المستقيم مثلاً قد يتقارب طرفاه فيظهر تدريجيّاً بصورة المنحني.

● **الحركة الكميّة.**

والحركة في مقولة الكم إمّا أن تفرض في الكم المنفصل والعدد ، وإما في الكم المتصل ومقدار الجسم المتحرك.

أما العدد فعلاوة علىٰ كونه ليس له وجود حقيقي ، فانه لا معنىٰ للتغير التدريجي فيه ؛ لأنَّ التغيير في العدد لا يحصل إلّا بواسطة زيادة أو نقيصة رقم أو

أرقام، وتلك الزيادة أو النقيصة تتم بصورة دفعية، وان كانت في بعض الأحيان تتوقف علىٰ مقدمات تدريجيّة.

وأما الحركة في الكم المتصل، فاذا فرضت في الخط، فإنَّ تغيّراته تابعة لتغيّرات السطح، وتغيّر السطح تابع لتغيّر الحجم، فما دام شيء لم يزد ولم ينقص، فإن مقدار سطوحه وخطوطه لا يزداد ولا ينقص.

وزيادة الحجم إما أن تحصل نتيجة لضمٍّ جسم آخر اليه، أو بواسطة انبساط وامتداد أجزائه، كما ان نقصان حجم الجسم إمّا أن يحصل نتيجة لانفصال جزء منه، وإما بضغط أجزائه.

والتغيير الذي يتمّ نتيجةً للاتصال والانفصال، يكون عادةً تغييراً دفعيّاً، وان كانت مقدماته تتحقق تدريجيّاً.

واما زيادة ونقصان حجم الجسم نتيجة لتمدد أو ضغط أجزائه، فهو في الواقع تعبير آخر عن الحركات المكانية والوضعية لجزيئاته وذرّاته، فمثلاً عندما يغلي الماء ويتبدّل إلىٰ بخار، فإن حجمه يزداد، ولكن هذه الزيادة ليست شيئاً سوىٰ تباعد جزيئات الماء عن بعضها، وكذا تحوّل البخار إلىٰ ماء، والغاز إلىٰ مايع، فانه ليس شيئاً سوىٰ تقارب جزيئاته من بعضها.

ومن هنا اعتبروا نمو النبات والحيوان هو المصداق الواضح للحركة الكمية، وان كان يحصل بضم أجسام أخرىٰ كالماء والمواد الغذائية، إلّا أن لكل واحد منها ـ حسب الفرض ـ صورة نوعية واحدة، يزداد مقدارها تدريجيّاً.

(٦١) حركة الجوهر

مقدمة

إنّ الفلاسفة القدماء - مشّائين واشراقيين - كانوا يعدّون الحركة مختصة بالأعراض، وأما حركة الجوهر فكانوا يعتبرونها أمراً مستحيلاً، إلّا أن الفيلسوف الاسلامي صدر المتألهين تناول هذه المسألة بالبحث، وأصرَّ علىٰ وجود الحركة الجوهرية، وأقام لإثباتها أدلة عديدة، سوف نستعرض منها دليلين.

ويُلاحظ: أنَّ المنكرين للحركة في الجوهر يستندون إلىٰ شبهة حاصلها: أنَّ من لوازم بل من مقوّمات كلّ حركة وجودُ المتحرك، الذي هو بحسب الاصطلاح (موضوع الحركة)، فاذا قلنا: إنّ الكرة الأرضية تدور حول نفسها وحول الشمس، أو أنَّ التفاحة تتحوّل من اللون الأخضر إلىٰ الأصفر ثم الاحمر، أو أن فسيل الشجرة أو طفل الحيوان والإنسان ينمو وينضج، فإنّه في جميع هذه الموارد توجد ذات ثابتة تتغير صفاتها وحالاتها تدريجيّاً، فاذا قلنا: إنّ نفس الذات أيضاً لا ثبات لها، وأنَّ جوهرها يتغيّر كما تتغيّر صفاتها وأعراضها، فإلىٰ أي شيء ننسب هذا التغيّر؟ وبعبارة أخرىٰ: إن الحركة في الجوهر سوف تكون حركة من دون متحرِّك، وهذا غير

معقول.

● **دفع شبهة المنكرين للحركة الجوهرية.**

إن هذه الشبهة ناشئة من قصور في التحليل الذي قدّموه للحركة؛ إذ اعتبرها بعضهم من الأعراض الخارجيّة، ولهذا رأوا من الضروري أن يوجد لها موضوع وموصوف عينيّ ومستقل، يبقى ثابتاً خلال الحركة، وينسب التغيّر والحركة اليه بوصفها عرضاً وصفة له.

ولكن الصحيح: أنّ الحركة ليست سوى سيلان وجود الجوهر والعرض، وليست هي عرضاً كسائر الأعراض.

وبعبارة أخرى: إنّ مفهوم الحركة ليس من قبيل المفاهيم الماهويّة، وانما هو من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، أي: أنها من العوارض التحليلية للوجود، وليست من الأعراض الخارجيّة للموجودات، ومثل هذا المفهوم لا يحتاج إلى موضوع بالمعنى الذي يتمّ إثباته للأعراض، ويمكننا اعتبار منشأ انتزاعه الذي هونفس الوجود الجوهري أو العرضي السيّال موضوعاً له بالمعنى الذي ينسب فيه الموضوع إلى العوارض التحليلية، أي: ذلك الموضوع الذي يكون وجوده الخارجي عين العارض، ويستحيل انفكاكهما إلّا في ظرف تحليل الذهن.

والحاصل: إنّ الحركة والثبات هما من الصفات التحليلة للوجود السيّال والثابت، فكما أنّ وصف الثبات ليس عرضاً يعرض الموجود في الخارج بحيث يكون ذلك الموجود متصفاً بعدم الثبات إذا قطعنا النظر عن عروضه، فكذا وصف الحركة؛ فإنه ليس عرضاً خارجيّاً يعرض وجوداً معيّناً بحيث يكون متصفاً بالثبات وعدم الحركة إذا صرفنا النظر عن عروضه، وحسب التعبير الاصطلاحي: إن العوارض التحليلية ليست بحاجة إلى موضوع مستقل، وانّما يكون وجودها عين

وجود معروضها.

وتجدر الاشارة هنا إلىٰ أنّه بناءً علىٰ القول بأصالة الوجود، لا بد من نسبة الحركة إلىٰ الوجود بوصفها من (العوارض التحليلية) له، وتصبح نسبتها إلىٰ ماهيّة الجوهر أو العرض نسبةً بالعرض.

● من أدلة الحركة الجوهرية

الدليل الأوّل ـ وهو يتكوّن من مقدمتين:

أولاهما ـ أن وجود العَرَض ليس مستقلاً عن وجود الجوهر، بل هو في الواقع من شؤون وجود الجوهر.

والثانية ـ أنَّ كلّ تغيّر يطرأ علىٰ شؤون أحد الموجودات، يعتبر تغيراً لذلك الموجود، وعلامة علىٰ تغيّره الذاتي.

والنتيجة: أن حركة الأعراض تكون علامة علىٰ تغيّر الوجود الجوهري.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّ لكلِّ موجود جسماني وجوداً واحداً متشخصاً بذاته، وأعراض كلّ موجود إنما هي تجليّات واسعة لوجوده، بحيث يمكن عدّها علاماتٍ علىٰ تشخُّصه، وبناءً عليه يصبح تغيّر هذه العلامات علامة علىٰ تغيّر صاحب العلامة، واذن فحركة الأعراض تكون علامة علىٰ حركة الوجود الجوهري.

الدليل الثاني ـ هو الدليل الذي يستند علىٰ معرفة حقيقة الزمان وأنه بعدٌ سيّال ومتصرّم من أبعاد الموجودات الماديّة، وهو يتألف من مقدمتين أيضاً:

الأولىٰ ـ إنّ كلّ موجودٍ ماديّ متصفٌ بالزمان، وله بعدٌ زمانيّ.

والثانية ـ كلّ موجود يتميّز ببعد زمانيّ يكون تدريجيّ الوجود.

والنتيجة: أنَّ وجود الجوهر الماديّ تدريجيّ، أي: أنه متحرك.

وبيان المقدمة الأُولىٰ: أنَّ الزمان امتداد متصرم للموجودات الجسمانية،

وليس ظرفاً مستقلاً تحتلّه الأجسام، ولو لم يكن للظواهر المادية مثل هذا الامتداد المتصرّم، لما أمكن قياسها بالمقاييس الزمانية كالساعة واليوم والشهر والسنة، كما أنها لو لم تكن ذات امتداد مكاني، لما كانت قابلة للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم، وأساساً فإن قياس كلّ شيء بمقياس خاص علامة على السنخية بينهما، ولهذا لا يمكن معرفة وزن الشيء بمقياس الطول، ولا معرفة طول الشيء بمقياس الوزن، وهذا هو السبب في انَّ المجردات التامة ليس لها عمر زمانيّ، وذلك لأنّ وجودها الثابت ليس له سنخية مع الامتداد المتصرّم والمتجدد للزمان.

وأمّا **المقدمة الثانية** فبيانها: أنَّ الزمان أمرٌ متصرّم، وأجزاؤه التي هي بالقوّة توجد بصورة متعاقبة، فما لم يمضِ منه جزء، لا يتحقق الجزء الآخر، وفي الوقت نفسه فان لمجموع أجزائه التي هي بالقوّة وجوداً واحداً، وبالالتفات إلى حقيقة الزمان، نعرف أنَّ كلّ موجود يتمتع في ذاته بمثلِ هذا الامتداد، فان وجوده يكون تدريجيَّ الحصول، وتُصبح له أجزاء ممتدة على بساط الزمان.

ونتيجة هاتين المقدمتين: أنَّ وجود الجوهر الجسماني وجود تدريجي ومتجدد، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر.

الفصل السابع

معـــرفـــة الله

(٦٢) طريق معرفة الله

● مقدمة

إن المعنىٰ الذي يفهمه عامة الناس من سماعهم كلمة (الله)، هو: ذلك الموجود الذي خلق العالم، وقد يفهمون معاني أخرىٰ، من قبيل الربّ والمعبود، أي: الجدير بأن يُعبد.

ونظراً لكون هذه المفاهيم منتزعة من مقام الفعل الالهي (الخلق) ومن أفعال المخلوقين (العبادة)، فقد حاول الفلاسفة أن يطرحوا مفهوماً يحكي عن الذات الالهية، دون الأخذ بنظر الاعتبار أفعاله أو أفعال مخلوقاته، فاختاروا لذلك مفهوم (واجب الوجود)، ومعناه: الذي يكون وجوده ضروريّاً ويرفض الزوال إطلاقاً.

ولكن يلاحظ: أنَّ هذه المفهوم مفهوم كليّ، وهو صالح ذاتاً للانطباق علىٰ مصاديق متعددة، ولهذا لابد من اعتبار اسم (الله) أفضل الاسماء، لأنه اسم خاص وعلم شخصي [illegible]

ولمعرفة معنىٰ الاسم الخاص، لابد من معرفة (شخص المسمّىٰ)، وهذه المعرفة تحصل في نطاق المحسوسات بواسطة الادراك الحسّي، وأمّا في مجال غير المحسوسات، فإنَّ حصولها ينحصر بالعلم الحضوري، الذي ينحصر إثباته

بالدراسات الفلسفية ـ وإن كان هذه العلم نفسه لا يتمّ الظفر به عن طريق الدراسات الفلسفية ـ ولما كان كلُّ ما يتمّ الحصول عليه عن طريق النشاط العقلي والبرهان الفلسفي، يكون من المفاهيم الكلية العقلية، فهذا يكشف عن وجه اختيار الحكماء الإلهيين لكلمة (واجب الوجود) للتعبير عن هذا المفهوم.

● علم معرفة الله وموضوعه.

إن علم معرفة الله هو اكثر العلوم الفلسفية قيمة؛ لأن التكامل الحقيقي للإنسان لا يحصل إلّا في ظل التقرب إلىٰ الله، ومن البديهي توقّف هذا التقرب علىٰ معرفة الله سبحانه.

وصحيح أنَّ إثبات موضوع أيِّ علم لا يُعَدُّ من مسائل ذلك العلم، وإنّما يتمّ إثباته في علم آخر متقدم عليه رتبة، إلّا أنهم أحياناً يدرسون وجود موضوع العلم في مقدمته، بوصفه واحداً من مبادئه، ومن جملة ذلك بحثهم عن وجود الله تعالىٰ في نفس العلم الالهي ومعرفة الربوبيّة.

وقبل البحث في الاستدلال علىٰ وجود الله لا بدّ من الاشارة إلىٰ نقطتين:

إحداهما: أن بعض العلماء قالوا: إنَّ معرفة الله فطرية، وهي ليست بحاجة إلىٰ أي استدلال فلسفي.

والثانية: ماصرّح به بعض الفلاسفة من أنه ليس صحيحاً إقامة البرهان علىٰ وجود الله تعالىٰ.

فلا بدّ من التعرض لهاتين النقطتين قبل الدخول في صميم الموضوع.

● فطرية معرفة الله

إن كلمة (الفطري) تستعمل في المجال الذي يكون فيه الشيء مقتضىٰ

الفطرة ، أي: كيفية خلق الموجود ، ومن هنا فإنَّ للأمور الفطرية ميزتين:

إحداهما: أنها ليست بحاجة إلىٰ التعليم والتعلّم.

والأخرىٰ: أنها ليست قابلة للتغير ولا للتبديل.

ويمكن إضافة ميزة ثالثة ، وهي: انَّ فطريات كلّ نوع من الموجودات تتوفر في جميع أفراد ذلك النوع ، وان كانت قابلة للضعف والشدّة.

والأمور الفطرية في الإنسان علىٰ قسمين:

أولهما ـ المعارف التي هي من لوازم وجود الإنسان.

والثاني ـ الميول والرغبات التي هي مقتضىٰ كيفية خلق الإنسان.

وفي ما يخصّ الله تعالىٰ ، تارة يقال: إنَّ معرفة الله أمر فطريّ ، ويراد بذلك القسم الأوّل ، وأخرىٰ يقال: إنَّ البحث عن الله وعبادته من مقتضىٰ فطرة الإنسان ، فيراد بذلك القسم الثاني ، وبحثنا هنا يدور حول معرفة الله.

والمقصود من معرفة الله الفطرية إمّا أن يكون العلم الحضوري الذي توجد مرتبة منه لدىٰ جميع الناس ؛ فقد مرّ علينا أنَّ للمعلول الذي يتميّز بمرتبة من التجرد درجةً من العلم الحضوري بالعلّة التي تمنحه الوجود ، وان كان هذا العلم ضعيفاً ونصفَ واعٍ ، إلّا أنه يمكن تقويته بتكامل النفس وتركيز التفات القلب إلىٰ الساحة الالهية بواسطة العبادات والأعمال الصالحة ، حتىٰ تصل المعرفة لدىٰ أولياء الله لمرتبة من الوضوح يرون معها الله أظهر من كلِّ شيء ، كما جاء في دعاء عرفة: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك ، حتىٰ يكون هو المظهر لك».

وأمّا أن يكون المقصود من معرفة الله الفطرية هو العلم الحصولي ، والعلوم الحصولية الفطرية إمّا أن تكون من البديهيّات الأوليّة التي تنسب إلىٰ فطرة العقل ، وإمّا أن تكون من البديهيّات الثانوية المعروفة في المنطق باسم (الفطريات) ، وتعمّم أحياناً لتشمل النظريات القريبة إلىٰ البديهيّات ؛ من جهة أنَّ كلّ واحد من الناس

يستطيع أن يُدركها بما منحه الله من عقل، دون أن يحتاج إلىٰ براهين فنيّة معقدة، فإن الافراد الأميين يتمكنون من الإلمام بوجود الله تعالىٰ باستدلالات يسيرة.

● إمكان الاستدلال البرهاني علىٰ وجود الله

أيمكن إقامة البرهان العقلي علىٰ وجود الله تعالىٰ أم لا؟

والجواب: لا شك في أنَّ العلم الحصولي بالله تعالىٰ بواسطة البرهان العقلي والفلسفي أمرٌ ممكن، ولكنَّ الفلاسفة والمنطقيين يقصرون كلمة (البرهان) أحياناً علىٰ (البرهان اللمّي)، وعليه فلعلّ مقصود القائلين بأن إقامة البرهان علىٰ وجود الله تعالىٰ ليس صحيحاً، هو: أنه لا يوجد برهان لِميّ علىٰ هذا الموضوع؛ لأنّ هذا البرهان لا يقام علىٰ شيء، إلّا إذا كانت له علّة معلومة، والشاهد علىٰ هذا قول ابن سينا في الشفاء: (ولا برهان عليه؛ لأنّه لا علّة له).

ولعلّ المقصود من نفي البرهان علىٰ وجود الله هو: أنّه ليس هناك برهان يستطيع إيصالنا إلىٰ الوجود العيني والشخصي لله تعالىٰ، وغاية ما يتم الحصول عليه من البراهين هو عناوين كلية، من قبيل (واجب الوجود) و(علّة العلل)، وقد أشرنا في المقدمة إلىٰ انَّ المعرفة الشخصية للمجردات لا يمكن الحصول عليها إلّا عن طريق العلم الحضوري.

● البرهان اللمّي والإنّي

إذا كان البرهان اللمّي لا يقام علىٰ وجود الله تعالىٰ، فلماذا يعتبر بعض براهين هذه المسألة لميّاً؟ ثم ألا يُلحق عدم كون البرهان لِميّاً ضرراً بقيمته؟

والجواب: أننا إذا عرّفنا البرهان اللمّي بأنه: (ما يكون الحدّ الأوسط فيه علّة لاتصاف موضوع النتيجة بمحمولها، سواء أكان علّة لنفس المحمول أيضاً أم لا،

وسواء أكان علة خارجيّة وحقيقية ، أم علة تحليلية وعقلية) ، فانَّ إقامته لن تكون ممكنة في سائر المباحث الفلسفية فقط ، بل تتيسر إقامته حتىٰ علىٰ وجود الله تعالىٰ ؛ إذ علىٰ هذا التعريف إذا كان الحدّ الأوسط للبرهان مفهوماً من قبيل الإمكان والفقر الوجودي ، فإنه يمكن عدّ هذا البرهان لِميّاً ؛ لأنه بحسب تعبير الفلاسفة: إنَّ (علّة احتياج المعلول إلىٰ العلّة هي الإمكان الماهوي أو الفقر الوجودي) ، إذن فإثبات واجب الوجود للممكنات قد تمّ بواسطة شيء يعتبر بحسب التحليل العقلي علّة احتياجها إلىٰ واجب الوجود.

والحاصل: أنّ ذات واجب الوجود وان لم تكن معلولة لأيّة عِلّة ، إلّا أنَّ اتصاف الممكنات بأنَّ لها واجب الوجود ، هو معلول للإمكان الماهوي أو الفقر الوجودي فيها.

واما إذا اشترط أحد في البرهان اللمّي ان يكون الحدّ الأوسط علّة خارجية وحقيقية ، فانه ليس فقط لا يمكن الظفر بهذا البرهان في مورد واجب الوجود ، بل لا يمكن الظفر به في أكثر المسائل الفلسفية.

وعلىٰ أيّ حال فإنَّ البراهين الفلسفية التي تقام علىٰ أساس التلازم العقلي بين حدود البرهان ، تكون متمتعة بالقيمة العلمية ؛ سواء سمّي أحدها بالبرهان اللمّي أو سمّي بالبرهان الإنّي ، فتسميته بالبرهان الإنّي لا تُلحق أيَّ ضرر بقيمته.

(٦٣) إثبات واجب الوجود

● مقدمة

يمكن تقسيم الأدلة التي أقيمت لإثبات وجود الله تعالىٰ علىٰ ثلاث فئات:

الفئة الاولىٰ: الأدلة المستندة إلىٰ مشاهدة الآثار والآيات الالهيّة في العالم، مثل دليل النظام والعناية، الذي ينطلق من وجود الترابط والتناسب بين الظواهر الكونية، ليكشف الهدفية والتدبير الحكيم، وينتهي إلىٰ إثبات وجود المنظّم الحكيم والمدبّر لهذا العالم.

وهذه الأدلة مع وضوحها، لا تقتلع جميع الشبهات، وإنّما تقوم بايقاظ الفطرة، وتحويل المعرفة الفطرية إلىٰ مجال الوعي.

الفئة الثانية: الأدلة التي تثبت وجود الخالق غير المحتاج، عن طريق احتياج العالم، مثل (برهان الحدوث) الذي يثبت الاحتياج الذاتيّ للظواهر عن طريق كونها مسبوقة بالعدم، ثم يستعين بإبطال الدور والتسلسل لإثبات الخالق غير المحتاج، أو (برهان الحركة)، الذي يثبت وجود الله بوصفه الموجد الأوّل للحركة في العالم، عن طريق احتياج الحركة إلىٰ المحرّك، واستحالة تسلسل المحركين إلىٰ ما لا نهاية.

وهذه الأدلّة تحتاج إلىٰ مقدمات حسيّة وتجريبيّة.

الفئة الثالثة: الأدلة الفلسفية الخالصة التي تتكون من مقدمات عقلية محضة، مثل برهان الامكان وبرهان الصدّيقين.

وتختصّ هذه الفئة من الأدلة بالمميزات التالية:

أولاً ـ أنّها ليست بحاجة إلىٰ المقدّمات الحسيّة والتجريبيّة.

ثانياً ـ أنها ليست عرضة للشبهات التي تكتنف سائر الأدلة؛ أي: أنها تتمتع بقيمة منطقية أعظم.

ثالثاً ـ أنَّ مقدمات هذه الأدلّة نحتاج اليها في سائر الاستدلالات أيضاً، فمثلاً عند إثبات المنظّم والمدبر الحكيم، أو المُحدِث، أو المحرّك الأوّل؛ فانه لا بد من الاستعانة بمقدمات قد استفيد منها في براهين الفئة الثالثة، لإثبات عدم احتياجه الذاتي، وكونه واجب الوجود.

ويلاحظ: أن براهين هذه الفئة الثالثة، إنّما تثبت موجوداً واجبَ الوجود فحسب، وأما إثبات كونه ذا علم وقدرة وحكمة، وحتىٰ كونه ليس جسماً ومغايراً للعالم المادّي، فإنّه يحتاج إلىٰ براهين أخرىٰ.

وسنذكر هنا بعض براهين هذه الفئة، ونبدأ بإثبات واجب الوجود، ثم نعرّج علىٰ بيان صفاته.

● البرهان الأوّل:

وهو (برهان الامكان)، وهو يتألف من أربع مقدّمات:

الاولىٰ ـ أنَّ ممكن الوجود، هو: ما لا يتمتع ذاتاً بضرورة الوجود، أي: أنَّ العقل حينما يأخذ ماهيته بنظر الاعتبار، يراها متساوية النسبة إلىٰ الوجود والعدم.

وهذه المقدمة بديهية لا تحتاج إلىٰ إثبات؛ لأنّ محمولها يتمّ الحصول عليه

من تحليل مفهوم الموضوع، ففرض كونه ممكن الوجود، هو بعينه فرض أنه لا يتمتع بضرورة الوجود.

الثانية ـ أنَّ الموجود إمّا أن يكون ذاتاً واجب الوجود، أي: أنه بذاته يتمتع بضرورة الوجود، وإمّا أن يكون ممكن الوجود، وهذا لا يتحقق إلّا إذا كانت هناك علّة (توجبه) وتوصل وجوده إلىٰ حدِّ الضرورة، فيصبح بشكل لا يكون له إمكان العدم، وهذه المقدمة يقينيّة أيضاً، لا يرقىٰ اليها الشك.

الثالثة ـ عندما لا تكون صفة الضرورة مقتضىٰ ذات موجود، فإنها لا بد أن تصل اليه من قِبَل موجود آخر، أي: أنَّ العلّة التامة تجعل وجود المعلول (ضرورياً بالغير).

وهذه المقدمة بديهيّة أيضاً؛ لأنّ أي صفة لا تخرج عن إحدىٰ حالتين: إمّا بالذات أو بالغير.

الرابعة ـ إنَّ الدور والتسلسل مستحيل.

وباتضاح هذه المقدمات، يمكن بيان برهان الامكان بهذه الصورة: إن موجودات العالم جميعاً توجد بصفة الضرورة بالغير؛ لأنها من ناحية ممكنة الوجود لا تتمتع ذاتاً بصفة الضرورة (المقدمة الاولىٰ)، ومن ناحية أخرىٰ فإنَّ أيَّ موجود لا يتحقق من دون صفة الضرورة (المقدمة الثانية)، إذن لا بد أن تكون متمتعة بصفة الضرورة بالغير، وان يكون وجود كلّ واحد منها قد تمَّ (إيجابه) بواسطة علّة (المقدمة الثالثة).

والآن لو فرضنا أنَّ وجودها يغدو ضرورياً بواسطة بعضها، لزم من ذلك الدور في العلل، ولو فرضنا انَّ سلسلة العلل تمتدّ إلىٰ ما لا نهاية، لزم من ذلك التسلسل في العلل، وكلّ من هذين الأمرين باطل ومستحيل (المقدمة الرابعة)، إذن لا بد من التسليم بأنّ علىٰ رأس سلسلة العلل موجوداً تكون ضرورة الوجود ثابتة له

بذاته، وهو (واجب الوجود).

● **البرهان الثاني:**

وهو يتكوّن من ثلاث مقدمات:

الاولى ـ ان موجودات هذا العالم ممكنة الوجود، فهي بذاتها لا تقتضي الوجود؛ إذ لو كان واحدمنها واجب الوجود، لتمّ إثبات المطلوب.

الثانية ـ كلّ ممكن الوجود يحتاج لكي يوجد إلىٰ علّة تمنحه الوجود، وهذه المقدمة عبارة أخرىٰ عن احتياج كلّ معلول إلىٰ العلّة الفاعلية.

الثالثة ـ إنَّ الدور والتسلسل في العلل مستحيل.

وبملاحظة هذه المقدّمات يمكن بيان البرهان الثاني بهذه الصورة:

إنّ كلّ واحدٍ من موجودات هذا العالم ـ التي هي ممكنة الوجود بحسب الفرض ـ بحاجة إلىٰ العلّة الفاعلية، ولمّا كان من المستحيل امتداد العلل إلىٰ ما لا نهاية، ولا يمكن أيضاً أن يكون بينها دور، فلابد اذن أن تنتهي سلسلة العلل من ناحية البدء إلىٰ علّة ليست محتاجة إلىٰ علّة، وهي التي نسمّيها واجب الوجود.

وقد تعرض ابن سينا لهذا البرهان في (الاشارات والتنبيهات) واعتبره أحكم البراهين، وسمّاه (برهان الصِّدّيقين).

ويمتاز هذا البرهان بأنه لا يحتاج إلىٰ دراسة صفات المخلوقات وإثبات الحدوث والحركة وسائر الصفات لها، بل لا يحتاج حتىٰ إلىٰ إثبات وجود المخلوقات؛ لأنَّ مقدمته الاولىٰ قد ذكرت بصورة الفرض والترديد.

وفي هذين البرهانين يكون الاعتماد علىٰ إمكان الموجودات، وهو صفة عقلية لماهيّتها، وعن طريق هذه الصفة يتمّ إثبات احتياجها إلىٰ واجب الوجود، ولكنّ جعل الماهية والامكان الماهوي هو محور البحث، لا يتناسب مع

القول بأصالة الوجود، ولهذا فإنّ صدر المتألهين أقام برهاناً آخر ينفرد بمزايا مختصة به، وسمّاه بـ(برهان الصِّدّيقين)، واعتبر برهان ابن سينا (شبيهاً ببرهان الصِّدّيقين).

● البرهان الثالث:

وهو لصدر المتألهين، وقد أقامه علىٰ أصول الحكمة المتعالية، وله صور مختلفة أحكمها هو بيانه نفسه، ويتألف من ثلاث مقدمات:

الاولىٰ ـ أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، وقد تمَّ اثباتها سابقاً.

الثانية ـ كون الوجود ذا مراتب، وأنَّ بين العلّة والمعلول تشكيكاً خاصّاً، بنحوٍ لا يكون لوجود المعلول استقلالٌ عن وجود علّته التي تفيض عليه الوجود.

الثالثة ـ ان ملاك احتياج المعلول إلىٰ العلّة هو كون وجوده رابطاً وتعلقيّاً بالنسبة إلىٰ العلّة، وبعبارة أخرىٰ: ضعف مرتبة وجوده، فما دام هناك أقل ضعف في موجود مّا فإنه يكون بالضرورة معلولاً ومحتاجاً إلىٰ موجود أعلىٰ منه، وليس له أي لون من ألوان الاستقلال عنه.

وبملاحظة هذه المقدمات، يمكن صياغة برهان الصِّدّيقين علىٰ أساس منهج صدر المتألهين بهذه الصورة:

إنَّ مراتب الوجود ـ باستثناء أعلىٰ مراتبه التي تتميّز بالكمال اللانهائي وعدم الاحتياج والاستقلال المطلق ـ هي عين الربط والتعلّق، ولو لم تكن تلك المرتبة العليا متحققة، فإن سائر المراتب لا تتحقق أبداً؛ لأنه يلزم من فرض تحقق سائر المراتب من دون تحقق المرتبة العليا أن تكون المراتب المذكورة مستقلة وغير محتاجة اليها، رغم أنَّ حيثيّة وجودها هي عين الربط والفقر والاحتياج.

وهذا البرهان أفضل من برهان ابن سينا من عدة جهات:

الاولىٰ ـ أنه يعتمد علىٰ مفاهيم وجوديّة، ولم يرد فيه ذكر للماهية والإمكان

الماهوي ، فهو أكثر انسجاماً مع القول بأصالة الوجود.

الثانية ـ أنه لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل ، وانمّا هو يصبح برهاناً أيضاً على بطلان التسلسل في العلل الماديّة.

الثالثة ـ يمكن الاستعانة بهذا البرهان لإثبات الوحدة ، بل وسائر الصفات الكمالية لله تعالى أيضاً ، كما ستأتي الاشارة إليه.

(٦٤) التوحيد

● معاني التوحيد

إنّ لتوحيد الله تعالىٰ اصطلاحاتٍ متنوعة في الفلسفة والكلام والعرفان، وأهم الاصطلاحات الفلسفية لهذه الكلمة، هي:

١ ـ التوحيد في وجوب الوجود، أي: أنه ليس هناك موجود واجب الوجود بالذات، إلّا الذات الالهية المقدسة.

٢ ـ التوحيد بمعنىٰ البساطة وعدم التركيب، وله ثلاثة معانٍ فرعيّة:

أ ـ عدم التركيب من أجزاء بالفعل.

ب ـ عدم التركيب من أجزاء بالقوّة.

ج ـ عدم التركيب من الماهيّة والوجود.

٣ ـ التوحيد بمعنىٰ نفي مغايرة الصفات للذات، أي: أنَّ الصفات التي تنسب إلىٰ الله تعالىٰ ليست مثل صفات الماديّات كي تتحقق مثل الأعراض، وتكون (زائدة علىٰ الذات)، وانّما مصداقها جميعاً نفس الذات الالهية المقدسة، وكلّ واحدة منها هي عين الأخرىٰ وعين الذات.

٤ ـ التوحيد في الخالقية والربوبيّة، أي: ان الله تعالىٰ ليس له شريك في خلق

العالم وتدبيره.

٥ ـ التوحيد في الفاعلية الحقيقية ، أي: ان كلّ تأثير يصدر من أي فاعل ، فهو يستند بالتالي إلىٰ الله تعالىٰ ، وليس هناك فاعل له الاستقلال في التأثير (لا مؤثر في الوجود إلّا الله).

● التوحيد في وجوب الوجود.

أقام الحكماء الإلهيّون أدلة متعددة لإثبات وحدة ذات واجب الوجود ، اتقنها الدليل المستفاد من برهان الصِّدّيقين بصياغة صدر المتألهين له ، وبيانه:

هناك مرتبة للوجود لا يمكن أن يكون هناك أكمل منها ، أي: إنها تتمتع بالكمال اللانهائي ، ومثل هذا الموجود لا يقبل التعدد ، وبالاصطلاح يتميّز بـ(الوحدة الحقّة) ، والنتيجة هي: أنَّ وجود الله تعالىٰ ليس قابلاً للتعدد.

والمقدمة الاولىٰ لهذا البرهان هي في الواقع نفس نتيجة برهان الصديقين ؛ لأننا قد حصلنا من البرهان المذكور علىٰ أنَّ سلسلة مراتب الوجود لا بد أن تنتهي إلىٰ مرتبة تعدّ الأعلىٰ والأكمل ، ولا يجد الضعف والنقص طريقاً اليها ، أي أنَّ الكمال اللامتناهي ثابت لها.

وأما المقدمة الثانية ، فإنها تتضح بأدنىٰ تأمّل ؛ إذ لو افترضنا أنَّ مثل هذا الموجود قد تعدد ، فلازم ذلك أن يفقد كلّ واحد منهما الكمالات العينية للآخر ، وهذا يعني: أنَّ كمالاتِ كلٍّ منهما محدودة ومتناهية ، مع أنه قد تمّ ـ حسب المقدمة الاولىٰ ـ إثبات أن كمالات واجب الوجود غير متناهية.

● نفي الأجزاء بالفعل

إذا افترضنا أنَّ الذات الالهيّة مركبة من أجزاء موجودة بالفعل ، فإمّا أن تكون

جميع الأجزاء المفروضة واجبة الوجود، وإمّا أن يكون بعضها في الأقل ممكن الوجود.

فإن كانت بأجمعها واجبة الوجود، وكلّ واحدٍ منها ليس محتاجاً إلىٰ الاخر، فإنّ هذا يعود إلىٰ فرض تعدد واجب الوجود الذي تمّ إبطاله في البحث السابق، وإنْ فرضنا أنَّ بعضها محتاج إلىٰ البعض الاخر، فإنّ ذلك لا ينسجم مع فرض كونها واجبة الوجود، وإن فرضنا أنَّ أحدها ليس بحاجة إلىٰ الأجزاء الأخرىٰ، فإنَّ واجب الوجود هو ذلك الموجود غير المحتاج، والتركيب المفروض ليس له واقع بوصفه تركيباً من اجزاء حقيقية؛ لأنّ كلّ مركّب حقيقي يكون محتاجاً إلىٰ أجزائه.

وإذا فرضنا أنَّ بعض أجزائه ممكن الوجود، فلا بد أن يكون هذا الجزء الممكن الوجود المفروض معلولاً، فإذا فرضنا أنه معلول للجزء الآخر، إذن يُعلم أن الجزء الآخر هو في الواقع واجب الوجود وله وجود مستقل، فيكون فرض التركيب الحقيقي بينهما غير صحيح، وإذا فرضنا أن الجزء الممكن الوجود معلول لواجب وجود آخر، فلازم ذلك التعدد في واجب الوجود، وقد ثبت بطلانه.

فالحاصل: ان فرض تركيب ذات واجب الوجود من أجزاء بالفعل هو فرض غير صحيح إطلاقاً.

● نفي الأجزاء بالقوّة والمكان والزمان.

المقصود من وجود أجزاءٍ بالقوّة لموجودٍ مّا، هو: أنه بالفعل له وجود واحد متصل، وليس لأيّ جزءٍ من أجزائه فعليّة وتشخّص وحدّ معيّن، إلّا أنه يمكن عقلاً تحليلها وتفكيكها عن بعضها، وعندما يتمّ هذا التفكيك يتحوّل الموجود الواحد إلىٰ عدة موجودات، لكلّ واحدٍ منها تشخصّ وحدّ معيّن.

والأجزاء بالقوّة إن كانت قابلة للاجتماع، فمعنىٰ ذلك: أنَّ الموجود المركّب

منها له امتدادات مكانية (طول وعرض وسَمْك)، وان لم تكن قابلة للاجتماع، وكلّ واحد منها يوجد عند انعدام الآخر، فمعنىٰ ذلك أنَّ له امتداداً زمانياً، وكلا هذين النوعين من الامتداد يختصّ بالأجسام كما تبيّن ذلك في محلّه.

إذن نفي الأجزاء بالقوّة هو في الواقع نفي للجسميّة عن الله تعالىٰ، ولازم ذلك نفي المكان والزمان عنه.

وهناك دليلان علىٰ نفي الأجزاء بالقوّة عن ذات واجب الوجود، وهما:

اولاً ـ ما أشرنا اليه قبلاً من أنَّ الموجود الذي له أجزاء بالقوّة يكون قابلاً للتقسيم عقلاً إلىٰ عدة موجودات أخرىٰ، ومن ثمَّ يصبح قابلاً للفناء والزوال، بينما وجود واجب الوجود ضروريّ وغير قابل للزوال.

وثانياً ـ أنَّ الأجزاء بالقوّة لكلّ موجود تكون من سنخ ذلك الموجود، فمثلاً أجزاء الخط والسطح والحجم، تكون من جنسها، وعليه فاذا فرضنا أنَّ لواجب الوجود أجزاءً بالقوّة، وهي ممكنة الوجود، لزم من ذلك أن لا تكون الأجزاء مسانخة للكلّ، وإذا فرضنا أن الأجزاء المفروضة واجبة الوجود أيضاً، فلازم ذلك أمران، كلاهما باطل:

أولهما ـ أن يصبح تعدد واجب الوجود أمراً ممكناً.

وثانيهما ـ أن يكون هذا العدد من واجب الوجود ـ الذي تحقق نتيجةً للتفكيك والتقسيم ـ غير موجود بالفعل، أي: أنَّ وجوده ليس ضروريّاً، بينما وجود واجب الوجود ضروريّ، ولا يمكن ان ينعدم في أي زمان.

● نفي الأجزاء التحليلية

عقد الحكماء الإلهيّون بحثاً بعنوان (نفي الماهية عن واجب الوجود)، وأثبتوه بعدة أدلّة، ثم استفادوا منه في المسائل المختلفة لمعرفة الله، وأيسر الأدلة

التي أقاموها لإثبات ذلك: أنَّ حيثيّة الماهية هي حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم، وهذه الحيثيّة لا تجد طريقاً إلىٰ الذات الالهية المقدسة.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ الماهيّة والإمكان توأمان، فكما أنّ الامكان لا سبيل له إلىٰ الذات الإلهيّة، كذلك الماهية.

ويمكن بيان هذا الموضوع بصورة أخرىٰ علىٰ اصول الحكمة المتعالية بحيث تترتب عليه نتائج أرفع وأهمّ، وذلك بأن نقول: إنّ الماهيّة أساساً أمر منتزع من حدود الوجود المحدود، وهي ـ كما ذكرنا من قبلُ ـ قالب مفهوميّ ينطبق علىٰ الموجودات المحدودة، ولمّا كان وجود الله تعالىٰ منزَّهاً عن كلّ لونٍ من ألوان المحدوديّة، فلا يمكن إذن أن تنتزع منه أيّة ماهيّة.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ العقل يستطيع أن يحلل الموجودات المحدودة فحسب إلىٰ حيثيتين، هما: الماهية والوجود (كلّ ممكن هو زوج تركيبيّ من ماهية ووجود)، أمّا وجود الله تعالىٰ، فهو وجود صرف، لا يستطيع العقل أن ينسب اليه أيّة ماهية.

وبهذه الطريقة يتمّ إثبات البساطة بمعنىً أدقّ لله تعالىٰ، ولازم ذلك نفي كلّ ألوان التركيب عنه، حتىٰ التركيب من الأجزاء التحليلية العقلية.

ومن النتائج المترتبة علىٰ البساطة بمعنىٰ الصرافة وعدم تناهي وجود الله تعالىٰ: انه لا يمكن سلب أي كمال عنه.

وبعبارة أخرىٰ: إن جميع الصفات الكمالية ثابتة لذات واجب الوجود، دون أن تعتبر أموراً زائدة علىٰ الذات، ومن ثَمَّ يتمّ أيضاً إثبات التوحيد الصفاتي.

(٦٥) التوحيد الأفعالي

● مقدمة:

أوضحنا في البحث الماضي التوحيد بمعنى نفي الشريك في وجوب الوجود، وبمعنى نفي الكثرة في أعماق ذات واجب الوجود أيضاً، وأشرنا إلى نفي مغايرة الصفات للذات الإلهيّة.

إلّا أن الشرك الذي كان ولا يزال شائعاً هو الشرك في الخالقيّة وتدبير العالم، والبحث السابق غير كافٍ لإبطاله؛ إذ قد يعتقد شخص بالتوحيد بالمعاني المتقدمة، فيؤمن بأنَّ واجب الوجود واحد، لكنه أوجد مخلوقاً واحداً أو أكثر وأوكَلَ اليه سائر الأمور، وعندئذٍ لا يكون له تأثير في خلق سائر المخلوقات وتدبير أمورها؛ لأنَّ هذه الأمور تستند إلى موجودات غير واجبة الوجود، تستقل في تدبيرها عن الله تعالى، ولذا نجد من الضروري دراسة التوحيد في الخالقية والربوبيّة بشكل مستقل.

● التوحيد في الخالقية والربوبية

استدل الفلاسفة السابقون لاثبات التوحيد في الخالقية ونفي الشريك لله

تعالىٰ في خلق العالم وإدارته، بأنّ عملية الخلق ليست منحصرة في الخلق المباشر وبلا واسطة، وانّ الله الذي خلق أوّل مخلوق بنحوٍ مباشر ودون واسطة، قد خلق أفعاله ومخلوقاته بالواسطة، وبصياغة فلسفية يمكن القول: إنّ علّة العلّة علّة أيضاً، ومعلول المعلول معلول.

وفي الواقع إنّ إضافة هذه المقدمة إلىٰ براهين إثبات واجب الوجود كافية لإثبات معلوليّة كلّ العالم لله تعالىٰ، إلّا أنه حسب أصول الحكمة المتعالية، سيّما الأصل القائل بعدم استقلال المعلول عن علّته المانحة للوجود، يكتسب هذا الدليل وضوحاً أكبر، وبيان ذلك:

صحيح أنّ كلّ علّة تتمتع بلون من الاستقلال النسبي عن معلولها، ولكنّ جميع العللِ والمعلولات هي عين التعلّق والفقر والحاجة إلىٰ الله تعالىٰ، وليس لها أيُّ استقلال علىٰ الإطلاق، ومن هنا فإن الخالقية الحقيقية والاستقلالية منحصرة بالله تعالىٰ، ويستحيل أن يستغني عنه أحد الموجودات في شأنٍ من شؤون وجوده حتىٰ يتمكن من القيام بعمل مّا مستقلاً.

وهناك براهين أخرىٰ علىٰ التوحيد في الخالقية والربوبيّة، نقتصر منها علىٰ برهان أشير اليه في القرآن الكريم بقوله تعالىٰ: **﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾**[1]، وهو يتكون من مقدمتين:

الأولىٰ: إنّ كلّ معلول ينال وجوده مع جميع شؤونه ومتعلّقاته من علّته التي تمنحه الوجود، وإذاكان بحاجة إلىٰ شروط ومعدّات، فلابد أن يكون وجودها أيضاً مستنداً إلىٰ علّته التي أفاضت عليه الوجود، وعليه لو فرضنا علّتين مانحتين للوجود في عَرْض بعضهما، فإن معلول كلّ منهما يكون متعلّقاً بعلّته، ولا علاقة له إطلاقاً بالعلّة الأخرىٰ أو معلولاتها، وبهذا النحو لا يتحقق ارتباط بين معلولاتهما.

---

١). سورة الأنبياء / الآية ٢٢.

الثانية: إن نظام هذا العالم (السماوات والأرض وظواهرهما) نظام واحد، تتحقق فيه ظواهر متزامنة وغير متزامنة، ويوجد بينها ارتباط وتعلّق، أما ارتباط الظواهر المتعاصرة فهو التأثير والتأثّر العلّي والمعلولي، بينها، وأما الارتباط بين الظواهر غير المتعاصرة، فهو أن السابق منها يوفّر الأرضية لتحقق اللاحق، فلو ألغينا علاقات العلّية بين ظواهر العالم، لن يبقىٰ عالم، ولن توجد ظاهرة أخرىٰ، كما لو قطع ارتباط وجود الإنسان بالهواء والضوء والماء والغذاء، فانه لا يستطيع حينئذٍ الاستمرار في وجوده، ويعجز عن توفير الأرضية لشيء أو ظاهرة أخرىٰ.

ونتيجة هاتين المقدمتين: أنَّ نظام هذا العالم مخلوق لخالق واحد؛ إذ لو كان هناك خالق آخر، لم يكن ارتباط بين مخلوقاتهما، ولم يسيطر عليها نظام واحد، وبالتالي توجد أنظمة متعددة ومستقلة لا يسودها ارتباط، بينما النظام الموجود في العالم هو نظام واحد مترابط، يلاحظ فيه بوضوح التعالق بين ظواهره.

● التوحيد في إفاضة الوجود

من معاني التوحيد انحصار التأثير المستقل وإفاضة الوجود بالذات الإلهية المقدسة، وتوجد علىٰ هذا المعنىٰ شواهد من الآيات والروايات، ويتمّ إثباته بسهولة علىٰ أصول الحكمة المتعالية حيث يقام البرهان الواضح علىٰ التوحيد في الخالقية والربوبيّة.

إلّا أنه توجد في هذا المجال انحرافات فكرية تجدر الاشارة اليها، والتحذير من الوقوع فيها.

فقد ذهبت طائفة من المتكلمين (الاشاعرة) معتمدة علىٰ ظواهر بعض الآيات والروايات، إلىٰ سلب التأثير تماماً عن العلل المتوسطة، وعدّوا الله تعالىٰ الفاعل بلا واسطة لكلّ ظاهرة، وانَّ عادته جرت علىٰ أن يوجد ظاهرة معينة في ظل

شروط خاصة، إلّا أنَّ تلك الشروط ليس لها أي تأثير في وجود تلك الظاهرة.

وذهبت طائفة أخرىٰ من المتكلمين (المعتزلة) إلىٰ القول بلون من الاستقلال في التأثير للمخلوق، ولا سيّما الفاعل الاختياري، واعتبروا من الخطأ إسناد افعال العباد الاختيارية لله تعالىٰ.

وأما الفلاسفة فإنّهم يصححون إسناد جميع الظواهر بما في ذلك أفعال الإنسان الاختيارية إلىٰ الله تعالىٰ، ولكن مع الواسطة، وقد فسّروا هذا الاسناد علىٰ أساس كون واجب الوجود علّة العلل، ثمّ جاء صدر المتألهين فقدّم توضيحاً صحيحاً لعلاقة العليّة، وأثبت أنَّ العلل المتوسطة لمّا كانت معلولة لله تعالىٰ، وأنَّ إفاضة الوجود أمر مختصّ بالله عزَّ وجلَّ، وأنَّ بقية العلل بمنزلة المجاري لفيض الوجود، فهي علىٰ اختلاف مراتبها تكون وسيطاً بين المنبع الأصيل للوجود وبين سائر المخلوقات، وبناءً علىٰ هذا يصبح معنىٰ العبارة المشهورة (لامؤثر في الوجود إلّا الله) هو: أنَّ التأثير المستقل وإفاضة الوجود أمر مختصّ بالله سبحانه.

● نفي الجبر والتفويض

من الشبهات التي دفعت المعتزلة إلىٰ نفي إسناد أفعال الإنسان الاختيارية إلىٰ الله تعالىٰ، أنّهم ظنّوا أنَّ اسنادها اليه يلزم منه كون الإنسان مجبراً في جميع أفعاله، وهذا الفرض مضافاً إلىٰ مخالفته للوجدان والبداهة، فإنه لا يترك مجالاً للتكليف والهداية والثواب والعقاب.

ويمكن صياغة هذه الشبهة بالقول: لكلّ فعل اختياريّ، فاعل يؤدّيه بإرادته واختياره، ومن المستحيل أن يصدر فعل واحد من فاعلين ويستند إلىٰ إرادتين.

وعليه فاذا قلنا باستناد افعال الإنسان إلىٰ ارادته واختياره، لم يبق مجال لإسنادها إلىٰ الله تعالىٰ إلّا من جهة أنَّ الله خالق الإنسان، ولو لم يخلقه ولم يزوّده

بقوّةِ الارادة والاختيار، فإنَّ أفعاله الاختيارية لم تكن تتحقق، ولكننا إذا اعتبرناها مستندة إلىٰ الإرادة الالهيّة، فلابد من نفيّ استنادها إلىٰ إرادة الإنسان، وهذا بعينه هو القول بالجبر، وهو باطل لا يمكن قبوله.

والجواب: إن استناد الفعل الواحد إلىٰ إرادة فاعلين لا يكون مستحيلاً إلّا إذا فرض أنَّ الفاعلين يؤثّران في إنجازه في عَرْض بعضهما، وأمّا إذا كان الفاعلان في طول بعضهما، فإنه لا مانع من استناد الفعل اليهما، واستناد الفعل إلىٰ فاعلين طوليين لا يعني فقط أنَّ اصل وجود الفاعل بلا واسطة مستند إلىٰ الفاعل بالواسطة (المفيض للوجود)، بل يعني علاوة علىٰ ذلك: أنَّ جميع شؤون وجوده مستندة أيضاً إلىٰ الفاعل المانح للوجود، ولا يستغني عنه حتىٰ في مجال قيامه بأفعاله الاختيارية، وهذا هو المعنىٰ الصحيح للقول المشهور: (لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين)، وإن الفهم الصحيح لهذا المعنىٰ لا يتيسّر إلّا في ظلّ الإدراك السليم لعلاقة العليّة، وكون وجود المعلول تعلقيّاً بالنسبة إلىٰ وجود العلّة، ممّا يرجع ابتكاره وتوضيحه إلىٰ صدر المتألهين.

(٦٦) الصفات الإلهيّة

● **مقدمة:**

هناك اختلاف في مدىٰ قدرة الإنسان علىٰ معرفة الله تعالىٰ والصفات التي يمكن نسبتها إلىٰ الذات الإلهيّة، فسلك بعضٌ طريق الإفراط استناداً إلىٰ بعض الآيات والروايات المتشابهة، فنسب صفاتٍ وأفعالَ الموجودات الماديّة كالحزن والفرح والقيام والقعود إلىٰ الله تعالىٰ، ويسمّىٰ هؤلاء بـ(المشبهة)؛ لأنهم يشبّهون الله تعالىٰ بالمخلوقات.

ونفىٰ بعض آخر قدرة الإنسان مطلقاً علىٰ معرفة ذات الله تعالىٰ وصفاته، مستندين إلىٰ طائفة أخرىٰ من الآيات والروايات، وعندما واجهوا الصفات والأفعال التي تنسب إلىٰ الله تعالىٰ، عمدوا إلىٰ تأويلها بمعانٍ سلبيّة، فأوّلوا العلم مثلاً بنفي الجهل، والقدرة بسلب العجز، وصرّح بعضهم بأنّ نسبة (الوجود) لله تعالىٰ، هي أيضاً بمعنىٰ نفي العدم عنه، فحسب.

وثمة اتجاه ثالث يتوسّط بين التشبيه الإفراطي والتنزيه التفريطي، وينسجم مع العقل، وقد حضي بتأييد الأئمة المعصومين عليهم السلام، وسنأخذ الآن بتوضيحه.

● **حدود معرفة الله**

تقدّم أنّ معرفة الله تعالىٰ قسمان: المعرفة الحضورية والشهوديّة، والمعرفة الحصولية والعقلية.

أمّا المعرفة الحضورية، فإنّ لها مراتب مختلفة، توجد المرتبة النازلة منها لدىٰ كلّ إنسان، وهي تقوىٰ وتشتد بتكامل النفس وتركيز التفات القلب، حتىٰ تصل إلىٰ معرفة أولياء الله، الذين يرونه بعين القلب أوضحَ من كلّ شيء، وقبلَ كلّ شيء.

ولا يستطيع مخلوق علىٰ الإطلاق أن يحيط علماً بالذات الإلهيّة، فيعرف الله كما يعرف هو نفسه، والدليل علىٰ ذلك أنَّ كلّ موجود غير الله متناهٍ من حيث المرتبة الوجوديّة، ويستحيل أن يحيط المتناهي بغير المتناهي.

وأمّا المعرفة الحصولية، فإنها تحصل بواسطة المفاهيم الذهنية، وتكون مرتبتها تابعة لمدىٰ قدرة الذهن علىٰ التحليلات الدقيقة وإدراك المفاهيم العقلية العميقة، وهذا اللون من المعرفة قابل للتكامل بتعلّم العلوم العقلية، كما أنَّ لصفاء النفس وتزكية القلب وتهذيب الأخلاق والبعد عن التلّوث المادّي والحيواني اثراً مهماً في تعاليه وسُموّه.

● **أثر العقل في معرفة الله**

الوسائل التي يستخدمها العقل هي المفاهيم الذهنيّة، وهي فئتان، **إحداهما:** المفاهيم الماهوية أو المعقولات الاولىٰ، وهي تنتزع بشكل ذاتيّ من المدركات الجزئية والشخصيّة وتحكي عن حدود وجودها، **والأخرىٰ:** المفاهيم التي تحصل بنشاط العقل نفسه، وهي وان كانت تستمد من الإدراك الشخصي والحضوري، لكنها لا تنحصر في حدوده، وإنما هي قابلة للسّعة والضيق.

ويلاحظ: أنَّ المفاهيم الماهوية التي تعكس حدود الموجودات الممكنة

ليست قابلة للإطلاق علىٰ الله تعالىٰ، وأمّا سائر المفاهيم العقلية، فإن كانت تتمتع بالسعة والعموم الكافي وتخلو من شوائب النقص والإمكان، فإنها يمكن اتخاذها وسيلة لمعرفة الصفات والافعال الإلهيّة، كما في مفاهيم واجب الوجود والخالق والربّ، وسائر الاسماء الحسنىٰ الإلهيّة فهي من هذا القبيل، ولا بد من الاشارة إلىٰ أنَّ هذه المفاهيم (مشككة) ولها مصاديق مختلفة، ومصداقها في مورد الله سبحانه يتفاوت عن سائر المصاديق تفاوتاً ليس قابلاً للقياس؛ لأنه تفاوت بين المتناهي واللامتناهي، ولهذا السبب فإن الأئمة المعصومين عليهم السلام عندما يقومون بتعليم صفات الله تعالىٰ، يستعملون هذه المفاهيم مع قيد التنزيه، فيقولون مثلاً: (عالم لا كعلمنا، قادر لا كقدرتنا)، وهذا هو أيضاً معنىٰ قول الله تعالىٰ: ﴿ليس كمثله شيء﴾[1].

● الصفات الإيجابيّة والصفات السلبيّة

المفاهيم قسمان:

أولهما ـ المفاهيم الإيجابيّة، وهي تحكي أحياناً عن موجودات محدودة، أو عن حيثيّات محدوديتها ونقصها، مثل جميع المفاهيم الماهويّة، وبعض المفاهيم غير الماهويّة التي تبيّن ضعف مرتبة الوجود ونقصها ومحدوديتها، مثل مفاهيم القوّة والاستعداد، وبديهي أنَّ مثل هذه المفاهيم لا يمكن إثباته لله تعالىٰ، إلّا أنَّ سلبها عنه يمكن عدّه من الصفات السلبية، مثل: سلب الشريك والتركيب والجسميّة والزمان والمكان عنه تعالىٰ.

والقسم الثاني ـ المفاهيم الإيجابية التي تحكي عن كمالات الوجود، ولا تتضمن أي جهة نقص أو محدوديّة، وان كانت قد تطلق علىٰ مصاديق محدودة أيضاً، مثل مفهوم العلم والقدرة والحياة، ومثل هذه المفاهيم يمكن نسبتها إلىٰ الله

---

١). سورة الشورىٰ / الآية ١١.

تعالىٰ ، مع اشتراط عدم محدودية المصداق ، وحينئذٍ يصبح سلبها عنه سبحانه غير صحيح ؛ إذ يلزم منه سلب الكمال عن موجود يتمتع بالكمال اللانهائي.

وعليه ، فجميع المفاهيم التي تحكي عن كمالات وجودية ، ولا تتضمن معنىٰ النقص والمحدودية ، يمكن اطلاقها علىٰ الله تعالىٰ بوصفها صفات ايجابية ، وجميع المفاهيم التي تتضمن لوناً من النقص والمحدودية ، يمكن عدّ سلبها عنه من الصفات السلبية لواجب الوجود.

وإذا لاحظنا تأكيدهم عدمَ استعمال الأسماء الجعلية في الله تعالىٰ ، فذلك للاحتراز من التورط في استعمال مفاهيم تتضمن معنىٰ النقص والمحدودية في مورده جلّ وعلا.

وأمّا الذين أوّلوا الصفات الإيجابيّة لله تعالىٰ بالمعاني السلبية ، فقد ظنّوا أنهم بهذه الطريقة يظفرون بالتنزيه المطلق ، ويبتعدون عن نسبة المفاهيم التي تستعمل في الممكنات أيضاً في الله عزّ وجلّ ، وهذا غير صحيح ؛ وذلك:

أولاً ـ لأنه سلب لأحد النقيضين ، وهو في حكم اثبات النقيض الآخر ، فلو لم يلتزموا بإثبات النقيض الآخر ، فلابد أن يجوّزوا ارتفاع النقيضين.

وثانياً: عندما يؤوّل العلم مثلاً بنفي الجهل ، فإنه في الواقع قد سلب المعنىٰ العدمي للجهل عن الساحة الإلهيّة ، ولا يمكن تصور هذا المعنىٰ العدمي من دون تصوّر مقابله (وهو العلم) ، فلابد إذن أن يكونوا قد أثبتوا له العلم في رتبة متقدمة.

● الصفات الذاتية والفعليّة

إنَّ الصفات التي تنسب إلىٰ الله تعالىٰ إمّا أن تكون مفاهيم منتزعة من الذات الإلهيّة بملاحظة لون من الكمال الوجودي ، كالعلم والقدرة والحياة ، وإمّا أن تكون من المفاهيم التي ينتزعها العقل بعد المقارنة بين الذات الإلهيّة ومخلوقاتها ، مع

الأخذ بعين الاعتبار لوناً من الوان العلاقة الوجوديّة، كالخالقيّة والربوبيّة، فالفئة الاولىٰ تسمّىٰ بالصفات الذاتية، والفئة الثانية تسمّىٰ بالصفات الفعلية، وأحياناً يعرّفون الصفات الذاتية بأنها: الصفات المنتزعة من مقام الذات، ويعرِّفون الصفات الفعلية بأنّها الصفات المنتزعة من مقام الفعل.

ويلاحظ: أنَّ نسبة الصفات الذاتية لله سبحانه لا تعني وجود شيء آخر غير الذات الإلهيّة، بحيث يمكن أخذ الذات بمعزلٍ عنه، فتكون فاقدة له، كما يمكن ذلك في الماديّات مثلاً، فإنها تتصور فاقدة للّون والرائحة والشكل الخاص، وبعبارة أخرىٰ: إنَّ الصفات الذاتية ليست أموراً زائدة علىٰ الذات ولا مغايرة لها.

وكذا نسبة الصفات الفعلية لله تعالىٰ، فإنها لا تعني وجود أمرٍ عينيّ غير وجوده تعالىٰ ووجود مخلوقاته يتحقق في الخارج يسمّىٰ بالصفة الفعلية، ويتّصف الله تعالىٰ بها، وانما جميع هذه الصفات هي صفات إضافية ينتزعها العقل، بعد مقارنة خاصة بين وجود الله تعالىٰ ووجود مخلوقاته، فمثلاً عندما يأخذ بعين الاعتبار تعلّق وجود المخلوقات بالله سبحانه، ينتزع مفهوم الخالق والمبدع.

(٦٧) الصّفات الذاتيّة

● مقدمة:

إنَّ المفاهيم التي تحكي عن كمالاتٍ وجوديّة، ولا تدلّ على أي لونٍ من النّقص والمحدودية، تطلق على الذات المقدسة، وتعدّ من الصفات الذاتية الإلهيّة، من قبيل النور والبهاء والجمال والكمال وسائر الصفات والأسماء الواردة في القرآن الكريم أو الروايات الشريفة أو أدعية المعصومين عليهم السلام، وهي ليست ناظرة إلى مقام الفعل.

ولكنَّ ما يذكر عادة من الصفات الذاتية هو: الحياة والعلم والقدرة، ويضيف اكثر المتكلمين صفاتٍ أخرى، كالسميع والبصير والمُريد والمتكلم، وقد جرى البحث حول هذه المفاهيم، وأنّها من الصفات الذاتية أو الصفات الفعليّة، وسوف نتناول بالبحث الصفات الذاتية الثلاث أوّلاً، ثم نعقبها بدراسة سائر الصفات المشهورة.

● الحياة

إنّ الموجودات التي تتسم بالشعور والحركة الإراديّة، تتصف بصفة تسمّى

الحياة، ولذا تطلق كلمة (الحيوان) علىٰ الموجودات الحيّة، وبالتعمق يتضح: أنَّ صفة الحياة للموجودات الماديّة هي من قبيل (الوصف بحال المتعلّق)؛ لأنَّ الحياة في الواقع وصف ذاتيّ لأرواحنا، وتنسب إلىٰ أبداننا بالعَرَض.

وبعد أن عرفنا أنَّ للنفس الحيوانية مرتبة من التجرد (وإن كان تجرداً مثاليّاً)، نستنتج من ذلك أنَّ الحياة ملازمة للتجرد.

وبعبارة أخرىٰ: كما أنَّ الامتداد من الخواصّ الذاتية للأجسام، فكذا الحياة؛ فإنّها من الخواصّ الذاتية للموجودات المجردة، وكذا العلم والإرادة اللذان هما من لوازم الحياة، فانّهما مجردان.

وبناءً عليه يكون مفهوم الحياة دالّاً علىٰ كمال وجوديّ، وهو قابل للتوسعة ليشملَ موجوداتٍ ليس لها تعلّق بالمادة أيضاً، ومن هنا تثبت لجميع المجردات صفة الحياة الذاتية، وأرفع مراتب الحياة تختصُّ بالذات الإلهيّة المقدسة، واذن فمع الالتفات إلىٰ كون الذات الإلهيّة مجردة، لا نكون بحاجة إلىٰ برهان آخر لإثبات أنَّ الحياة صفة ذاتية لله تعالىٰ.

وتجدر الاشارة هنا إلىٰ عدّة ملاحظات:

الاولىٰ ـ ان الحياة تستعمل أحياناً بمعنىً آخر يشمل النباتات أيضاً، وهو معنىً يشتمل علىٰ جهة نقص؛ لأنَّ لازمه النموُّ وتوليدُ المِثل، وهما من خواصّ الماديّات، ومثل هذا المعنىٰ ليس مقصوداً في هذا البحث.

الثانية ـ إنَّ الحياة بالمعنىٰ المقصود في هذا البحث ملازمة للعلم والارادة والقدرة، ولكنّ هذا التلازم لا يعني التساوي المفهومي بين هذه الأمور، والدليل علىٰ ذلك أنَّ الحياة مفهوم نفسيٌّ فاقد لكلّ لونٍ من ألوان الإضافة، بخلاف المفاهيم المذكورة، فإنّها تتميّز بالإضافة إلىٰ متعلقاتها (المعلوم والمراد والمقدور عليه)، فهي تعدّ من جملة المفاهيم ذات الإضافة، وعليه فاذا عرّفت الحياة بالعلم والقدرة

والارادة، فهو تعريف باللوازم.

الثالثة ـ قد يتمّ أيضاً إثبات الحياة لله تعالى بالقول: إن الحياة من جملة الكمالات الوجوديّة للمخلوقات، ومن المستحيل أن تكون العلّة المانحة للوجود فاقدة لكمالٍ قد افاضته على مخلوقاتها، بل لا بد أن تكون متمتعة به بنحوٍ أكملَ بالضرورة، وأيضاً بعد أن يتمّ إثبات العلم والقدرة لله تعالى، فإنه يثبت ملزومهما الذي هو الحياة.

● **العلم:**

هناك اختلافات كثيرة في مجال البَحث عن علم الله تعالى، فمثلاً عدَّ بعض الفلاسفة العلم بالذات والعلم بالمخلوقات كليهما عين الذات الإلهيّة، واعتبر بعض آخر العلم بالذات عين الذات، وأمّا العلم بالمخلوقات فهو يعتبره صورة قائمة بالذات وخارجة عنها.

والحق: أنَّ الذات الإلهيّة في عين الوحدة والبساطة هي نفس العلم بذاتها ونفس العلم بجميع مخلوقاتها، سواء أكانت مجردة أم ماديّة.

● **العلم بالذات**

إنّ مَن يعلم تَجرّدَ الذات الإلهيّة وعدم ماديّتها، يستطيع ان يدرك بسهولة أنَّ ذاته المقدسة هي عين العلم بذاتها، كما هو الأمر بالنسبة لكلِّ موجود مجرد مستقلٍّ (ليس عَرَضاً).

وإذا كان هناك من يشكّ في ضرورة العلم بالذات لكلّ مجرّد، أمكن إقامة الدليل له في مورد الله تعالى بالقول: إنّ العلم بالذات من الكمالات الوجوديّة التي تلاحظ في بعض الموجودات مثل الإنسان، والله سبحانه يتمتع بجميع الكمالات

الوجوديّة بشكل غير متناهٍ ، إذن فهذا الكمال موجود عنده بأرفع مراتبه.

● **العلم بالمخلوقات:**

إنّ إثبات العلم بالمخلوقات ولاسيّما قبل وجودها ليس بالأمر السهل ، وتوجد بهذا الشأن أقوال متنوعة ، أهمها:

أوّلاً ـ قول اتباع المشّائين ، وهو: انَّ العلم بالمخلوقات يتمُّ بواسطة الصور العقلية ، التي هي من لوازم الذات الإلهيّة.

ويشكل عليه بأنَّ هذه الصور إذا فرض كونها عين الذات الإلهيّة ، فلازم ذلك وجود الكثرة في الذات الإلهيّة البسيطة ، وإذا فرض أنها خارجة عن الذات ـ كما يبدو من التعبير بـ (لوازم الذات) ـ فلابد أن تكون معلولة ومخلوقة لله تعالىٰ ، ولازم ذلك أنَّ الوجود الإلهي في مقام الذات وبقطع النظر عن هذه الصور العلمية ، ليس له علم بمخلوقاته ، ونفس هذه الصور قد خلقها من دون علم.

ومضافاً إلىٰ هذا ، فإن العلم الذي يحصل بواسطة الصور العقلية هو علم حصولي ، ويلزم من إثبات مثل هذا العلم لله سبحانه ، إثبات الذهن في الذات الإلهيّة ، بينما الذهن والعلم الحصولي من مختصّات النفوس المتعلّقة بالمادة.

ثانياً ـ قول الاشراقيين: إن العلم الإلهي بالمخلوقات هو عين وجودها ، ونسبة المخلوقات إلىٰ الذات الإلهيّة ، مثل نسبة الصور الذهنية إلىٰ النفس ، حيث يكون وجودها عين العلم.

وهذا القول وان كان لا يستلزم نسبة العلم الحصولي لله تعالىٰ ، لكنه يشترك مع القول السابق في إشكال نفي الكشف التفصيلي في مقام الذات.

الثالث ـ قول صدر المتألهين: إنَّ العلم بالذات هو بعينه العلم الحضوري بالمخلوقات ، وأهمُّ أصلٍ لتوضيح هذا القول هو أصل التشكيك الخاص في

الوجود، الذي على أساسه يعتبر وجود المعلول شعاعاً وتجلياً لوجود العلّة، والعلّة المانحة للوجود تحتوي في ذاتها على كلّ كمالات معلولاتها، إذن يصبح حضور الذات لنفسها عين حضور هذه المعلولات عندها.

والملاحظة التي لا بد من ذكرها هنا: أنه في الساحة المقدسة الإلهيّة، لا سبيل للزمان والمكان إطلاقاً، والوجود الإلهي المقدس محيط بجميع الأزمنة والأمكنة، فالماضي والحاضر والمستقبل بالنسبة اليه سواء، وعليه: فكما أنَّ تقدّم وجوده تعالى على المخلوقات لا يمكن عدّه من قبيل التقدم الزماني، كذلك تقدم علمه على وجود المخلوقات لا يمكن اعتباره من قبيل التقدم الزماني، وإنّما المقصود من تقدّم علمه هو التقدم السرمدي، كما أنَّ لوجود وعلم سائر المجردات تقدماً دهريّاً بالنسبة للعالم الماديّ.

● **القدرة:**

إنّ الموجود الفاقد لكمال معيّن، لا يستطيع أن يمنحه لآخر، ولكنَّ صدور الفعل من فاعل واجدٍ لذلك الكمال يعتبر أمراً ممكناً (غير مستحيل)، ويقال لمثل هذا الفاعل: إنّ له القوّة على إنجاز الفعل (القوّة الفاعلية)، وعندما نخصص هذا المفهوم بالفاعل الحي (ذي الشعور والارادة)، ونحدد مجال الفاعلية بالفاعل المختار (الفاعل بالقصد وبالعناية وبالرضا وبالتجلّي)، فاننا نظفر بمفهوم (القدرة).

إذن فالقدرة عبارة عن كون الفاعل الحيّ المختار مبدأً لأفعاله، فإذا كان هذا الفاعل ذا كمالات غير متناهية، فإنه يصبح ذا قدرة غير متناهية، وبملاحظة هذا التحليل لا نحتاج إلى برهانٍ آخر لإثبات القدرة اللانهائية للذات الإلهيّة المقدسة.

وحسب هذا البيان تكون القدرة مفهوماً مشككاً، ولمصاديقه مراتب مختلفة، فيشمل هذا المفهوم قدرة الحيوان والإنسان والمجردات التامة، ويشمل

القدرة الإلهيّة أيضاً، كما أنَّ مفاهيم الوجود والحياة والعلم كذلك، وقد تقدّم أنَّ إطلاق هذه المفاهيم على الله تعالى لا يعني إثبات لوازم المصاديق الناقصة للذات الإلهيّة، بل لا بد حينئذٍ من تجريد المفهوم بحيث تحذف منه مثل هذه اللوازم.

فمثلاً قدرة الحيوان والإنسان على إنجاز أفعاله الارادية مشروطة بالتصور والتصديق وتوفّر دافع نفسيّ للقيام بالفعل، ولكنَّ مثل هذه الأمور من لوازم النفوس المتعلقة بالمادّة، ومقامُ المجردات التامة، لاسيّما الساحة الإلهيّة المقدسة منزةٌ عنها؛ فإنها مبّرأة عن العلم الحصولي والتصور والتصديق والدافع الزائدعلى الذات.

والملاحظ: أنَّ إثبات القدرة لله سبحانه، يستلزم إثبات الاختيار له؛ لما تقدّم من أنَّ القدرة ملازمة للعلم والاختيار، ومختصة بالفاعل الحيّ المختار، وان أعلى مراتب الاختيار مقصورة على الذات الإلهيّة التي لا تقع تحت تأثير أيّ عامل داخلي أو خارجي.

ويلاحظ أيضاً: أنَّ القدرة الإلهيّة غير متناهية، وتشمل كلّ شيء ممكن الوجود، ولكنَّ كون الشيء مقدوراً لا يستلزم تحققه، إلّا إذا تعلقت الارادة الإلهيّة بإيجاده، فليس معنى القادر هو أن يفعل كلّ ما يستطيع، وانما معناه: أن يفعل كلّ ما يريد، فكلّ ما لا تتعلق به الارادة الإلهيّة من المقدورات، فإنه لا يوجد، فإذن نطاق ما يراد ويوجد أضيق من المقدورات، وأمّا لماذا لا تتعلق الارادة الإلهيّة ببعض الممكنات، فذلك ما سيأتي توضيحه.

(٦٨) الصفات الفعليّة

● **مقدمة:**

تقدّم أنَّ المِلاك في اعتبار صفة من قبيل الصفات الذاتية أو من قبيل الصفات الفعليّة هو: أنَّ مفهومها إن دلَّ على وجود متعلّق له خارج الذات، فهي من الصفات الفعليّة، وإلّا فهي من الصفات الذاتية.

وعليه، فحتى إذا أخذنا بعين الاعتبار مفهوم العلم بحيث يستلزم وجود المعلوم في الخارج، فإنه سيصبح من الصفات الفعليّة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الصفات الفعليّة بنحوٍ لا يستلزم الوجود الخارجي لمتعلّقها، فإنها تعود إلى الصفات الذاتية، كما يعاد مفهوم الخالق إلى (القادر على الخلق).

وبملاحظة هذا المقياس نقوم بدراسة بعض الصفات المشهورة.

● **السميع والبصير**

تعتبر هاتان الصفتان عادة من الصفات الذاتية، ولكن يبدو حسب المعيار المذكور أنه لا بد من عدّهما من قبيل الصفات الفعلية؛ لأنَّ مفهومي السميع والبصير

بعد تجريدهما من اللوازم المادّية كوجود الأذن والعين والعلم الحصولي الحسّي، يدلّان أيضاً علىٰ العلم بالمسموعات والمرئيّات الموجودة، واستعمالهما في الموارد التي لا يوجد فيها بالفعل مسموع ولا مُبصَر، يعتبر خروجاً عن عرف المحاورة، إلّا أن يؤوّلا بالعلم بالمسموعات والمبصَرات أو القدرة علىٰ السمع والإبصار، ومثل هذا التأويل ممكن أيضاً بالنسبة لبقيّة الصفات.

● المتكلّم

الكلام في الاستعمالات المتعارفة: لفظ يدلّ علىٰ معنىً معيّن حسب الاتفاق عليه، ويستعمله المتكلم لإفهام الآخرين مقصوده، ولازمه ان تكون للمتكلم حنجرة وفم، ووجودُ وضعٍ واتفاقٍ سابق، ومهما وسعنا مفهومه وحذفنا خصائص مصاديقه، فإننا لا نستطيع أن نغضّ الطرف عن خصوصية تفهيم المعنىٰ للمخاطب، فمثلاً يمكن عدّ الاشارة لوناً من الكلام أيضاً، مع أنها لا تتميّز بأيّة واحدة من الخصائص المذكورة.

والحاصل: أنه في مفهوم التكلّم يلحظ وجود المخاطب والكلام الذي يلقىٰ اليه، ولهذا لا بد من اعتباره من الصفات الفعليّة، وان كان من الممكن إرجاعه إلىٰ القدرة علىٰ التكلّم، بحيث يكون من الصفات الذاتية.

● الإرادة

إنّ مسألة إرادة الله تعالىٰ من اكثر مسائل الفلسفة الإلهيّة تعقيداً، فقد اعتبرها البعض صفة زائدة علىٰ الذات، وعدّها آخرون عين الذات، وذهب بعض إلىٰ أنها من عوارض الذات، كما تظهر الإرادة الانسانية في نفس الإنسان، وعدّها بعض من الصفات الفعليّة التي تنتزع من مقام الفعل.

وسنشرع في هذا البحث بتوضيح مفهوم الارادة بدقّة، ثم نشخّص موصوفها بين الصفات الذاتية والفعلية، ثم نتعرّف أحكامها ولوازمها.

● مفهوم الارادة

تقدّم أنّ كلمة (الارادة) تستعمل في الأقل في معنيين، أحدهما: الرغبة والمحبّة، والآخر: التصميم على إنجاز الفعل.

والاشياء التي تتعلق بها رغبة الشخص وحبّه، قد تكون أموراً عينيّة، وقد تكون اموراً خارجة عن مجال قدرته وفاعليته، كما يمكن أن تكون من أفعاله الاختيارية، كأن يحبّ الاعمال الحسنة واللائقة التي يقوم بها، كما يمكن ان تكون من الافعال الاختيارية للآخرين، كأن يحبّ أن يؤديّ الفاعل الآخر المختار فعلاً باختياره، وفي هذه الصورة تسمّى بـ(الارادة التشريعيّة)، وأمّا الصورة الثانية، وكذا التصميم على إنجاز فعل نفسه، فإنهما يسمّيان بـ(الإرادة التكوينية).

● حقيقة الإرادة

الارادة بمعنى الرغبة والمحبّة هي من قبيل الكيفيّات النفسانية في النفوس الحيوانية والانسانية، ولكنَّ معناها الذي تمَّ تجريده، والحاكي عن شؤون وجود المجرّد، قابل لأن ينسب إلى المجردات التامة، وإلى الله سبحانه أيضاً، وبناءً على هذا يمكن اعتبار الارادة بهذا المعنى من صفات الذات وتكون حقيقتها ليست سوى الحبّ الإلهي الذي هو عين الذات.

وأمّا الارادة بمعنى التصميم، فهي في النفوس المتعلقة بالمادة كيفية انفعالية، أو أحد أفعال النفس، وعلى أي حال فهي أمر حادث في النفس ومسبوق بالتصور والتصديق والشوق، ومثل هذا الامر لا يمكن نسبته إلى المجردات التامة،

ولاسيّما لله تعالىٰ ؛ لأنّ الذات الإلهيّة منزهة عن عروض الأعراض والكيفيات النفسانية عليها ، إلّا أنّها يمكن أن تلاحظ بوصفها صفةً فعليّة وإضافيّة (كالخلق والرزق والتدبير) لله تعالىٰ ، حيث تنتزع من مقارنة الافعال والمخلوقات إلىٰ الذات الإلهيّة ، من جهة أنّها تحبُّ الخير والكمال ، ولمّا كان لأحدِ طرفي الاضافة قيود زمانية ومكانية ، فإنّه يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار مثل هذه القيود للإرادة الإلهيّة أيضاً بلحاظ متعلّقها.

● الحكمة والنظام الأحسن

إنّ صفة الحكمة من الصفات الفعليّة الإلهيّة ، ومنشؤها الذاتي هو الحبّ للخير والكمال والعلم بهما ، أي: لما كان الله تعالىٰ محباً للخير والكمال ، وعالماً بجهات الخير والكمال في الموجودات ، فهو يخلق المخلوقات بحيث تتمتع بالخير والكمال بشكل اكبر وأعظم.

ويلاحظ: أنّ محبوبية خير المخلوقات وكمالها ، تابعة لمحبوبيّة الذات الإلهيّة لنفسها ، وكذا محبوبية كلّ معلول ؛ فإنها تابعة لمحبوبيّة علّته الموجدة له ، والتي تحتل مرتبة أعلىٰ في الوجود.

وتتميّز الموجودات المادّية بألوان من التزاحم ؛ فإن استمرار الموجودات الواقعة في مقطع زمانيّ معين ، يتزاحم مع ظهور الموجودات اللاحقة ، كما أنّ تكامل بعضها يتوقف علىٰ تغيّر وانعدام البعض الآخر ، كما في نضج ونمّو الحيوان والإنسان ، فإنّه يتمُّ بواسطة التغذية من النباتات ، وتغذية بعض الحيوانات من الأخرىٰ ، وهنا تقتضي الحكمة والعناية الإلهيّة أن تتحقق مجموعة العلل والمعلولات الماديّة بشكل يوفّر للمجموع كمالات وجوديّة اكثر ، وهو ما يسمّىٰ علىٰ لسان الفلاسفة بـ(النظام الأحسن).

والحكماء الإلهيّون يثبتون أنَّ نظام الوجود هو الأحسن بطريقين:

أحدهما ـ البرهان اللمّي ، وخاصله: أنَّ حبَّ اللهِ للكمال والخير يقتضي أن يكون لنظام الوجود كمال وخير اكبر ، وان ينخفض النقص والفساد ـ اللذان هما من لوازم العالم المادّي وتزاحم الموجودات الجسمانية ـ إلىٰ أدنىٰ حدٍّ.

وببيان آخر: لو لم يخلق الله العالم بأفضل نظام ، فإمّا أن يكون ذلك بسبب عدم علمه بالنظام الأحسن ، وإمّا بسبب عدم حبّه لذلك ، وإمّا أن لا تكون له القدرة علىٰ إيجاده ، أو أنه يبخل بإيجاده ، وكلّ هذه الفروض غير صحيحة بالنسبة إلىٰ الله سبحانه ، وبذلك يثبت أنَّ للعالم أفضل نظام.

والطريق الآخر: البرهان الإنّي ، ويتمُّ بالتأمل في المخلوقات والاطلاع علىٰ أسرارها وحِكَمها والمصالح المستهدفة في كيفيّتها وكميّتها ، وكلّما اتسعت العلوم الانسانية ، ازدادت معرفة الإنسان بأسرار الوجود.

وبالالتفات إلىٰ الحكمة الإلهيّة ، يتضح لماذا تتعلّق الإرادة الإلهيّة بأمور معيّنة ، ومن ثمَّ تصبح دائرة ما يريده الله أضيق من دائرة المقدورات الإلهيّة ، وهو الجواب عن السؤال المطروح في نهاية البحث السابق ، وخاصله: أنَّ الأمور التي تدخل في تكوين النظام الأحسن فحسب ، تتعلق بها الإرادة الإلهيّة ، وبهذا المعنىٰ لا بد أن نفسر قول القائلين: إنّ الإرادة الإلهيّة تتعلق بالأشياء ذات المصلحة فحسب ، وإلّا فإن المصلحة ليست شيئاً عينيّاً وخارجيّاً ، حتىٰ تؤثر في الارادة الإلهيّة ، وآثار الفعل لا يمكن ان تكون مؤثرة في علّته.

(٦٩) هدف الخلق

● مقدمة:

إنّ مسألة هدف الخلق من المسائل المهمة في الفلسفة الإلهيّة وعلم الكلام، وقد طرحت بشأنها وجهات نظر مختلفة، إذ أنكر بعض أصحاب الرأي الهدف والعلّة الغائية في الافعال الإلهيّة، واعتبر بعضٌ الهدف الإلهي هو إيصال النفع إلىٰ المخلوقات، وذهب بعض آخر إلىٰ وحدة العلّة الفاعلية والعلّة الغائية في المجردات.

وسوف نشرح في هذا البحث مفهوم الهدف والمصطلحات الفلسفية المشابهة له، ثم نستعرض مقدمات مفيدة في توضيح المسألة ورفع الشبهات عنها، ثمَّ نبيّن المعنىٰ الصحيح لكون الله هادفاً.

● الهدف والعلّة الغائية

يطلق الهدف في اللغة علىٰ النقطة التي يوجّه اليها السهم، ويطلق في المحاورات العرفية علىٰ نتيجة الفعل الاختياري التي يأخذها الفاعل المختار بعين

الاعتبار منذ البدء، ويؤدّي الفعل من أجلِ الوصول اليها.

وتسمّىٰ نتيجة الفعل بـ(الغاية) من جهة أنها ينتهي اليها الفعل، وتسمّىٰ بـ(الهدف والغرض) من جهة أنها منذ البدء كانت مورد نظر وقصد الفاعل، ويطلق عليها اسم (العلّة الغائية) من جهة أنَّ مطلوبيّتها تؤدّي إلىٰ تعلّق إرادة الفاعل المختار بانجاز الفعل، إلّا أنَّ المؤثّر الحقيقي في إنجاز الفعل هو العلم والحبّ للنتيجة، وليس وجودها الخارجي، بل النتيجة في الواقع معلولة للفعل، وليست علّة له.

وتستعمل كلمة (الغاية) بمعنىٰ ما تنتهي اليه الحركة، والنسبة بين مواردها وموارد الهدف هي (العموم والخصوص من وجه)؛ لأنّ الحركات الطبيعيّة لا يمكن الأخذ بعين الاعتبار هدفاً لفاعلها الطبيعي، ولكنَّ مفهوم الغاية يصدق علىٰ ما تنتهي اليه تلك الحركات، ومن جهة أخرىٰ فإنَّ الأفعال الإيجاديّة حيث لا توجد فيها حركة، فإنّه يصدق الهدف والعلّة الغائية، إلّا أنَّ الغاية بمعنىٰ ما تنتهي اليه الحركة لا تصدق هنا، ولكنّه أحياناً تستعمل الغاية بمعنىٰ العلّة الغائية، ومن هنا لا بد من الدقّة حتىٰ لا يحصل خلط بين المعنيين، فتنسب أحكام أحدهما للآخر.

● **ملاحظات:**

الاولىٰ: إنَّ أفعال الإنسان الاختيارية تتمّ كما يلي: يحصل أولاً تصور للفعل ونتيجته، ثم يتمّ التصديق بمقدميّة الفعل للنتيجة، ثم يحصل الشوق في النفس إلىٰ الخير والكمال والفائدة المترتبة علىٰ الفعل، ثُمَّ يحصل الشوق إلىٰ الفعل نفسه، فاذا كانت الشروط متوفرة والموانع مفقودة، فإن الشخص يتخذ القرار للقيام بالفعل، وفي الحقيقة فإنّ العامل الأصلي والمحرّك الواقعي لإنجاز الفعل هو الشوق إلىٰ فائدته، ولهذا لا بد من عدّ العلّة الغائية هي الشوق، ويسمّىٰ متعلّقه بالعلّة الغائية مجازاً وبالعَرَض.

ولكن يلاحظ: أنَّ هذه المراحل ليست ضرورية في كلّ فعل اختياريّ ، بحيث إذا كان الفاعل فاقداً للعلم الحصولي والشوق النفساني ، فإنّ فعله لا يكون اختيارياً أو ليست له علّة غائية ، وانّما الضروري في كلّ فعل اختياري هو مطلق العلم والحبّ ، سواء أكان علماً حضوريّاً أم حصوليّاً ، وسواء أكان شوقاً زائداً على الذات ، أم كان حباً هو عين الذات.

وعليه ، فالعلّة الغائية في المجردات التامّة هي نفس حبّها لذواتها ، وهو يتعلّق بآثار الذات أيضاً بالتبع ، ذلك الحبّ الذي هو عين ذات الفاعل ، ولهذا فإنَّ مصداق العلّة الفاعلية والعلّة الغائية في مثل هذه الموارد هو ذات الفاعل.

الثانية ـ تقدّم أنَّ مطلوبيّة الفعل تابعة لمطلوبيّة الخير والكمال المترتب عليه ، ومن هنا فانّ مطلوبيّة الهدف تتمتع بالأصالة بالنسبة إلىٰ مطلوبيّة الفعل ، وأمّا نفس مطلوبيّة الفعل فإنها فرعية وتبعيّة.

والهدف الذي يقصد من إنجاز الفعل ، قد يكون مقدمة للوصول إلىٰ هدف أرفع ، ولكن بالنتيجة لا بد أن يكون لكلّ فاعل هدف نهائي وأصيل ، تكتسب الأهداف القريبة والمتوسطة المطلوبيّة في ظلّه.

الثالثة ـ إنَّ المطلوبيّة الأصيلة للهدف ، والمطلوبية الفرعيّة للفعل والوسيلة ، تظهر في النفوس بصورة الشوق ، ومتعلّق هذا الشوق هو كمال مفقود يتحقق نتيجة للفعل.

أمّا في المجردات التامّة ، حيث تكون كلّ الكمالات الممكنة الحصول لها موجودة بالفعل ، فإنّ الخير والكمال المفقود لا يتصوّر هنا لكي يحصل بواسطة الفعل ، وانّما الحبّ للكمال الموجود هو الذي يتعلّق بآثاره بالتبع ، ويؤدّي إلىٰ إفاضة تلك الآثار ، أي: إنجاز الفعل الايجادي.

إذن ، مطلوبيّة الفعل لدىٰ المجرّدات فرعيّة وتبعيّة أيضاً ، لكنّها تابعة للكمال

الموجود، وليست تابعة لمطلوبيّة الكمال المفقود.

الرابعة ـ قد يكون لأفعال الإنسان آثار متعددة، وان لم يكن ملتفتاً اليها، أو يريد الظفر بها جميعاً، ولهذا يقوم بالفعل عادة للوصول إلىٰ أحد الآثار، وان أمكن أيضاً أن يؤدّي الفعل لعدةِ أهداف في عَرْضٍ واحد.

أمّا المجرد التام، فإن جميع آثار الخير المترتبة علىٰ الفعل، تكون موضع نظره ومطلوبة له، وصحيح أنّ مطلوبيتها جميعاً تابعة لمطلوبيّة الكمال الموجود فيه، إلّا أنه قد توجد علاقة الأصالة والتبعيّة النسبيّة بين الأشياء المطلوبة بالتبع، فمثلاً وجود العالم ووجود الإنسان من جهة كونهما شعاعاً من الكمال الإلهي، يكونان مطلوبين بالتبع لله تعالىٰ، لكن لمّا كان الإنسان متميّزاً بكمالاتٍ أكثر وأرفع، ويعتبر وجود العالم مقدمة لوجوده، لذا يمكن القول: إنَّ مطلوبيّة وجود الإنسان أصيلة بالنسبة لوجود العالم.

● الله تعالىٰ هادف

إنّ الملاحظات المتقدمة توضّح ضرورة وجود العلّة الغائية لكلّ فعلٍ اختياريّ، سواء أكان الفعل إيجاديّاً أم إعداديّاً، وسواء أكانت فاعليّة الفاعل بالقصد أم بالرضا أم بالعناية أم بالتجلّي.

والعلّة الغائية هي في الحقيقة أمر في ذات الفاعل، وليست نتيجة فعله الخارجيّة، وإطلاق العلّة الغائية علىٰ النتيجة الخارجية إطلاق مجازيّ وبالعرض، وهو بلحاظ أنَّ محبّة الفاعل أو رضاه أو شوقه قد تعلّق بحصولها.

وبناءً علىٰ هذا تكون الأفعال الإلهيّة ذات علّة غائية أيضاً؛ من جهة أنها اختياريّة، وكون الساحة الإلهيّة منزّهة عن العلوم الحصولية والشوق النفساني، لا يستلزم نفي العلّة الغائية عن ذاته، كما أنه لا يستلزم نفي العلم والحب عن ذاته

المقدسة.

وكما أنَّ العلم الالهي يتعلّق بالأصالة بذاته المقدسة ، وبالتبع بمخلوقاته التي تعدّ تجلياتٍ لوجوده مع اختلاف مراتبها ودرجاتها ، كذلك الحبّ الإلهي يتعلّق أيضاً بالاصالة بذاته تعالىٰ ، وبالتبع بخير وكمال مخلوقاته ، وتسود بينها أيضاً الأصالة والتبعيّة النسبية في المحبوبية والمطلوبيّة ، أي أنَّ الحبّ الإلهي للمخلوقات يتعلّق بالدرجة الاولىٰ بأكملها الذي هو أوّل مخلوق ، ثم يمتد إلىٰ سائر المخلوقات، الاكمل فالأقل كمالاً ، وحتىٰ بين الماديّات والجسمانيات يمكن عدّ وجود الأكمل هدفاً لخلق الأنقص ، وبالعكس يمكن اعتبار الجمادات مقدمة لظهور النباتات ، والنباتات مقدمة لظهور الحيوان ، والجميع مقدمة لظهور الإنسان ، قال تعالىٰ ﴿**خلق لكم ما في الارض جميعاً**﴾(١) ، ومن ثمَّ يمكن عدّ الحب للانسان الكامل علّة غائية لخلق العالم الماديّ.

وعلىٰ هذا المنوال يمكن أن نأخذ أهدافاً طولية لخلق نوع الإنسان ، فالهدف النهائي هو: وصوله إلىٰ آخر مراتب كماله ، ونيله القرب الإلهي ، والهدف المتوسط هو: عبادة الله وطاعته ، التي تعتبر وسيلة لبلوغ الهدف النهائي ، والهدف القريب هو: توفير أرضية الامتحان والانتخاب الحرّ للإنسان.

وبملاحظة ما ذكرناه يمكن الجمع بين الأقوال المذكورة في صدر البحث ، بأنَّ مقصود الذين عدّوا العلّة الغائية هي الذات الإلهيّة المقدسة فحسب هو: أنَّ المطلوب الذاتي وبالأصالة لله سبحانه ، ليس شيئاً سوىٰ ذاته المقدسة التي هي الخير المطلق والمتميّزة بالكمالات اللانهائية ، وأنَّ مقصود الذين ينكرون العلّة الغائية للأفعال الإلهيّة هو: أنه ليس له داعٍ زائد علىٰ الذات ، وفاعليته ليست من قبيل الفاعلية بالقصد ، وأنَّ مقصود الذين يعدّون العلّة الغائية والهدف من الخلق هو

---

١). سورة البقرة / الآية ٢٩.

إيصال النفع إلى المخلوقات أو وصولها إلى الكمال، هو: ان يبيّنوا الهدف الفرعي والتبعي.

ولا بد من ملاحظة أنَّ الاعتماد في مباحث الإرادة والحكمة والهدف من الخلق كان على حيثيّة الخير والكمال في المخلوقات، ومن هنا نواجه هذا السؤال: كيف يمكن تفسير الشرور والنقائص فيها؟ وسيأتي الجواب عن هذا السؤال في البحث الأخير من هذا الكتاب.

(٧٠) القضاء والقدر الإلهي

● مقدمة:

كيف يمكن الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي من جهة، والاعتقاد بالارادة الحرّة للانسان في تعيين مصيره من جهة أخرىٰ؟

اختلفت الآراء في الجواب عن هذه المسألة، فذهبَ البعض إلىٰ القول بشمول القضاء والقدر الإلهي لأفعال الإنسان الاختياريّة، لكنه نفىٰ أن يكون للانسان اختيار حقيقي، وذهب بعض آخر إلىٰ تحديد نطاق القضاء والقدر بالأمور غير الاختيارية، وحاول بعض ثالث التوفيق بين شمول القضاء والقدر لأفعال الإنسان الاختيارية وبين إثبات الاختيار والانتخاب للانسان في تعيين مصيره.

وسنقدّم في هذا البحث توضيحاً لمفهوم القضاء والقدر، ونبيّن علاقة المصير بأفعال الإنسان الاختيارية، ونذكر في الخاتمة فائدة هذا البحث والسرّ في تأكيد الأديان الإلهيّة لأهميته.

● مفهوم القضاء والقدر

كلمة (القضاء) تعني: الإتمام، والفصل، والايصال إلىٰ النهاية، وتستعمل

أيضاً بمعنىٰ الحكم (وهو لون من الفصل الاعتباري).

وأمّا كلمة (القدر) و(التقدير)، فهي تستعمل بمعنىٰ المقدار، وقياس المقدار، وصناعة شيء بمقدار معيّن.

وتستعمل كلمتا (القضاء والقدر) أحياناً بصورة مترادفين، ويقصد منهما (المصير)، ولعلّ السرّ في استعمال كلمة (الكتابة) في هذا المجال، أنّه حسب التعاليم الدينية يكون قضاء الموجودات وقدرها مسجلاً في كتاب أو لوح.

وبملاحظة اختلاف المعنىٰ اللغوي للقضاء عن القدر، يمكن عدّ القدر متقدماً رتبةً علىٰ القضاء؛ لأنّه ما لم يعيّن مقدار شيء، لا يصل الدور إلىٰ إتمامه.

● التبيين الفلسفي للقضاء والقدر:

قام بعض الفلاسفة بتطبيق القضاء والقدر علىٰ علاقة العليّة والمعلوليّة بين الموجودات، فعدَّ القدر عبارة عن (نسبة إمكان الشيء إلىٰ العلل الناقصة)، وعدَّ القضاء (نسبة ضرورة المعلول إلىٰ علته التامة)، أي: كلّما قسنا المعلول إلىٰ أي جزء من أجزاء علته التامة، أو اليها جميعاً باستثناء الجزء الأخير منها، فإنَّ نسبته اليها هي (الإمكان بالقياس)، وكلّما قسناه إلىٰ علته التامة بجميع أجزائها، فإنّ نسبته حينئذٍ هي (الضرورة بالقياس)، ويعبّر عن الأولىٰ بـ(القدر)، وعن الثانية بـ(القضاء).

وهذا التطبيق وإن أمكن قبوله، إلّا أنَّ ما ينبغي الاهتمام به في هذه المسألة هو ارتباط مجموعة الأسباب والمسببات بالله تعالىٰ؛ لأنّ التقدير والقضاء ـ أساساً ـ من الصفات الفعلية الإلهيّة، ولا بد من دراسته من هذه الزاوية.

ولأجل توضيح موقع هذه الصفة بين الصفات الإلهيّة، لا بد من التأمل في بعض الملاحظات التي تدور حول المراتب التي يأخذها العقل بعين الاعتبار لتحقق الفعل.

● **مراتب الفعل**

حينما ينظر العقل إلى الماهيّة، وهي لا اقتضاء لها بالنسبة إلى الوجود والعدم، أي: نسبتها اليهما على السواء، فإنه يحكم بكونها محتاجة للخروج من حدّ التساوي، إلى موجود آخر نسمّيه بـ(العلة)، وهذا ما يعبّر عنه الحكماء بأنَّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو الإمكان الماهوي، وقد اشرنا سابقاً إلى انه بناءً على القول بأصالة الوجود، لا بد من إحلال (الفقر الوجودي) محلّ (الإمكان الماهوي).

فاذا كانت العلّة مركبة من عدةِ أشياء، فلابد من حصول جميع أجزائها حتى يتحقق المعلول؛ لأنَّ فَرض تحققه من دون احد أجزاء علته التامة، يعني عدم تأثير الجزء المفقود، وهذا خلاف فرض جزئيته للعلّة التامة، إذن عندما يتحقق جميع اجزاء العلّة التامة، فانَّ وجود المعلول يكتسب من العلّة (وجوباً بالغير).

ومن جهة أخرى، فإنّ الجزء الاخير من العلّة التامة في الفاعل بالقصد هو إرادة الفاعل، أي: أنَّ الفعل لا يقع حتى لو توفرت كلّ مقدماته، إذا لم يرده الفاعل.

وتحقق الإرادة يتوقف على التصورات والتصديقات، وحصول الشوق الأصلي إلى نتيجة الفعل، والشوق الفرعي إلى الفعل.

وعليه نستطيع أن نأخذ ترتباً بين التصوّر والتصديق، والشوق إلى النتيجة، والشوق إلى الفعل، ثم التصميم على إنجاز الفعل، ويشمل التصوّر والتصديق الإلتفات إلى خصائص الفعل وحدوده ومقدماته أيضاً.

وبالنظر لما تقدم نتأمل في قوله تعالى: ﴿وإذا قضى أمراً فإنما يقول له: كن فيكون﴾[1].

ففي هذه الآية يعدّ وجود كلّ مخلوق أشير اليه بجملة (فيكون) مترتباً على الأمر (كن) الصادر من الله تعالى، وهو نظير ترتب (الوجود) على (الايجاد) في كلام

١). سورة البقرة / الآية ١١٧.

الحكماء الإلهيين، وكذا الايجاد، فقد عدّ مترتباً على (القضاء) الإلهي، ومن الطبيعي أن تصبح نتيجته (كونه مقضيّاً)؛ وهذان المفهومان (القضاء، وكونه مقضيّاً) قابلان للانطباق على (الايجاب، والوجوب) في كلمات الحكماء، ولمّا كان (الايجاب) متوقفاً على تمامية العلّة، والجزء الأخير من علّة الفعل الاختياري هو (إرادة) الفاعل، إذن لا بدّ أن تكون مرتبة (الإرادة) متقدمة على مرتبة القضاء، ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[1].

وبما أنَّ الايجاد الحقيقي مقصور على الله تعالى، فوجود كلّ موجود يستند بالتالي اليه، إذن نستنتج أنَّ كلّ شيء (بما في ذلك أفعال الإنسان الاختيارية) مشمول للتقدير والقضاء الإلهي، وعندئذٍ نواجه هذا الاشكال: كيف يمكن التوفيق بين القضاء والقدر من ناحية، وبين حرية الإنسان واختياره من ناحية أخرى؟

● علاقة المصير باختيار الإنسان

يلاحظ أنَّ الاشكال المذكور، هو نفس الاشكال المطروح بقوّة في التوحيد الأفعالي، بمعنى التوحيد في إفاضة الوجود، الذي تقدّم دفعه[2].

وخاصل الجواب عن هذا الاشكال: انَّ استناد الفعل إلى الفاعل القريب المباشر، وإلى الله تعالى يكون على مستويين، فالفاعلية الإلهيّة تقع في طول فاعلية الإنسان، أي: أنَّ الأفعال التي تصدر من الإنسان ليست بحيث إمّا أن تكون مستندة إليه، وإمّا أن تكون مستندة إلى الله تعالى، وإنّما هذه الأفعال في نفس الوقت الذي تكون مستندة فيه إلى إرادة الإنسان واختياره، تكون مستندة إلى الله عزّ وجلّ في مستوىً أرفع، فلو لم تتعلق الارادة الإلهيّة، فإنه لا يوجد إنسان ولا علم ولا قدرة ولا إرادة ولا اختيار ولا فعل ولا نتيجة فعل، ووجود هذه الأمور جميعاً بالنسبة إلى الله

---

١). سورة يس / الآية ٨٢.

٢). راجع بحث التوحيد الأفعالي.

تعالىٰ، هو عين التعلّق والربط، وليس لأيٍّ منها استقلال بذاته.

● **فائدة هذا البحث**

إنَّ للاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي لونين من الفوائد المهمّة:

أولهما ـ الفوائد العلمية، وهي تتمثل في ارتفاع مستوىٰ معرفة الإنسان للتدبير الإلهي، والاستعداد لإدراك التوحيد الأفعالي بمعنىٰ التوحيد في إفاضة الوجود، والتركيز علىٰ الحضور الإلهي في مجال تدبير جميع شؤون العالم والإنسان، ممّا له تأثير واسع في كمال النفس في البعد العقلي؛ إذ كلما تعمّقت معرفة الإنسان للصفات والافعال الإلهيّة، ازدادت كمالاته النفسية.

وثانيهما ـ الفوائد العملية، فانه تترتب علىٰ هذا الاعتقاد فائدتان:

الاولىٰ: عندما يعلم الإنسان بأنَّ جميع حوادث العالم توجد علىٰ أساس القضاء والقدر والتدبير الإلهي الحكيم، يسهل عليه تحمل الصعاب، ولا ينهار أمام المصائب والحوادث المرّة، ويظفر بالاستعداد لاكتساب الملكات الفاضلة كالصبر والشكر والتوكل والرضا والتسليم.

الثانية: انه لا يصاب بالغرور نتيجة لامتلاكه أسباب القدرة، ولا يبتلىٰ بعشق ملذّات الدنيا والغفلة عن الله سبحانه، **﴿لكي لا تأسوا علىٰ ما فاتكم، ولا تفرحوا بما آتاكم، والله لا يحب كلّ مختال فخور﴾**[1].

---

١). سورة الحديد / الآية ٢٣.

(٧١) الخير والشرّ في العالم

● **مقدمة**

إنّ موجودات العالم تكون متعلّقاً لحبّ الله وإرادته، من حيث ما تتمتّع به من كمال وخير، وإنّ الحكمة والعناية الإلهيّة تقتضي أن يوجد العالم على أحسن نظام، وأكبر قدر من الخير والكمال، وبملاحظة هذا كلّه، يطرح هذا السؤال: ما هو مبنشأ الشرور والنقائص، سواء أكان منشؤها العوامل الطبيعيّة، كالزلازل والأمراض، أم الناس المنحرفين كألوان الظلم والجرائم؟

ومن هنا ذهب البعض إلى القول بوجود مبدأين للعالم: أحدهما مبدأ الخير، والثاني مبدأ الشر، وذهب آخرون إلى أنّ وجود الشرّ يعتبر علامة على عدم التدبير الحكيم للعالم، فوقعوا في الكفر والإلحاد، ولهذا اهتم الحكماء الإلهيّون بمسألة الخير والشر، وأعادوا الشرور إلى الجهات العدميّة.

ولحلّ هذه المسألة سنقوم أوّلاً بتوضيح المفهوم العرفي للخير والشرّ، ثم نقوم ثانياً بالتحليل الفلسفي لهما.

● **مفهوم الخير والشرّ**

لمعرفة معنى الخير والشر في المحاورات العرفية، يمكن الاستفادة من معرفة

الخصائص المشتركة بين مصاديقهما، فمثلاً تعدُّ السلامة والعلم والأمن من المصاديق الواضحة للخير، ويعدّ المرض والجهل وفقدان الأمن من المصاديق الواضحة للشرّ، فكلّما وجد الإنسان شيئاً متفقاً مع رغباته الفطرية سمّاه خيراً، وكلّما وجده مخالفاً لرغباته الفطرية سمّاه شرّاً.

فلانتزاع مفهوم الخير والشرّ لا بد:

أوّلاً ـ من المقارنة بين رغبة الإنسان وبين الاشياء، فإن كانت العلاقة بينهما إيجابيّة عُدَّ الشيءُ خيراً، وان كانت العلاقة سلبيّة عُدَّ شرّاً.

وثانياً ـ حذف خصوصيّة الإنسان من أحد طرفي الإضافة والمقارنة، وملاحظة العلاقة بين كلّ موجود ذي شعور ورغبة، وبين الاشياء، وبهذا يصبح الخير مساوياً لما يطلبه كلّ موجود ذي شعور، والشر مساوياً لكلِّ ما لا يطلبه الموجود ذو الشعور.

وثالثاً ـ حذف خاصّة الشعور أيضاً من طرف المقارنة، فيعدُّ الاخضرار والإثمار مثلاً خيراً للشجرة، والذبول وعدم الإثمار شرّاً لها.

ويلاحظ: أنَّ استعمال الخير والشر في المحاورات العرفية لا ينحصر بالذوات والأعيان، بل يجري في الأفعال أيضاً، فيعدُّ بعضها خيراً، والآخر شرّاً، ومن هنا طرح مفهوم الخير والشرّ والحَسَن والقبيح في مجال الاخلاق والقيم، واختلفت آراء فلاسفة الاخلاق في تبيين المفاهيم القيميّة وتعيين مِلاك الخير والشرّ الأخلاقيين، ممّا نجد دراسته مفصلة في (علم الاخلاق).

● التحليل الفلسفي للخير والشرّ:

إن التحليل الفلسفي الدقيق للخير والشرّ، يقتضي الالتفات إلى الملاحظات التالية:

الأولى: إن الأمور التي تتصف بالخير والشرّ قسمان، أحدهما: الأمور التي لا تقبل خيريّتها وشريّتها التعليل بشيء آخر، مثل خيريّة الحياة وشريّة الفناء، والآخر:

ما تكون خيريّته وشريّته معلولة لأمور أخرى، مثل خيريّة الأشياء المؤثرة في استمرار الحياة، وشريّة الأشياء المؤدّية إلى الفناء.

ويلاحظ: أنَّ خيرية الأفعال من قبيل القسم الثاني؛ لأنَّ مطلوبيّتها تابعة لمطلوبيّة غاياتها ونتائجها، وإذا كانت غاياتها وسيلة لتحقق اهداف أرفع، كان لها بالنسبة إلى الأهداف النهائية حكم الفعل بالنسبة إلى نتيجته.

الثانية: إن جميع الرغبات الفطرية متفرعة عن حبّ الذات، ولمّا كان كلّ موجود ذي شعور محبّاً لذاته، فهو يحبّ بقاءه وكمالاته، ومن ثمَّ يرغب في الأشياء التي تؤثر في استمرار حياته أو في تكامله.

وعلى هذا الأساس فالمطلوب أصلاً هو الذات، وبتبعها بقاء الذات وكمالاتها، ومطلوبيّة الأشياء الأخرى بسبب ما لها من تأثير في تأمين هذه المطلوبات الأصلية، وكذلك المنفور منه بالأصالة هو فناء الذات ونقصها، وينفر من بقيّة الأشياء بسبب ما لها من تأثير في حصول المنفور منه أصلاً.

وبهذا نظفر بوجهٍ واضح لتعميم الخير والشرِّ إلى الكمال والنقص، ومن ثمَّ إلى الوجود والعدم، وتكون نتيجة ذلك: أن أكثر الخيرات أصالة لكلّ موجود هو وجوده، وأكثر الشرور أصالة لكلّ موجود هو عدمه.

الثالثة: كلّما توقف وصول موجود إلى كماله على شرط عدميّ (عدم المانع) أمكن عَدُّ ذلك الأمر العدمي جزءاً من أجزاء العلّة التامة لحصول الكمال المفروض، ويعدُّ من هذه الجهة خيراً لمثل هذا الموجود.

وكلّما كان نقص موجود معلولاً لمزاحمة موجود آخر، أمكن عدُّ الموجود المزاحم شرّاً له.

ويلاحظ: أنه من وجهة النظر الفلسفية الدقيقة، يعتبر اتصاف الأمر العدمي بالخير، واتصاف الأمر الوجودي بالشر، اتصافاً بالعَرَض؛ لأنَّ الأمر العدمي قد

اتصف بالخير من جهة أنه قد استند اليه بشكل مّا كمالُ موجود آخر، وكذا الأمر الوجودي؛ فانه قد اتصف بالشرّ من جهة أنه قد استند اليه نقص موجود آخر.

إذن الخير بالذات هو الكمال الوجودي، والشرّ بالذات هو النقص العدمي، فمثلاً السلامة خير بالذات، وعدم جرثومة أحد الأمراض خير بالعرض، والمرض شرّ بالذات، والجراثيم شرّ بالعرض.

الرابعة: إنَّ الموجودات التي تتمتع بأبعاد وشؤون مختلفة أو أجزاء وقوىً متعددة، قد يحدث تزاحم بين كمالاتها أو أسباب حصولها (ومن الواضح أنَّ التزاحم لا يمكن فرضه إلّا في الماديّات)، وحينئذٍ يكون كمال كلّ جزءٍ أو قوّة خيراً لنفسه، ولكن من جهةِ مزاحمته لكمال قوّة أخرىٰ، يكون شرّاً بالنسبة لتلك القوّة، ويصدق هذا البيان أيضاً بالنسبة لمجموع العالم الماديّ الذي يشتمل علىٰ موجودات متزاحمة.

وعليه: فكون العالم المادي خيراً هو أن يكون بمجموعه واجداً لكمالات اكثر، وان كانت بعض الموجودات فيه لا تنال الكمال الذي تحتاج اليه، وكذلك كونه شرّاً، فإنه يحصل بالغلبة الكمية أو الكيفية لجهات النقص والفقدان.

● ونستنتج ممّا تقدّم:

أوّلاً ـ أن الخير والشرَّ من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، فكما أنه ليس هناك موجود عينيّ تشكل العلية أو المعلوليّة ماهيته، كذلك ليس هناك موجود عينيّ يشكّل الخير أو الشرّ ماهيّته.

ثانياً ـ كما أنَّ العليّة والمعلوليّة وجميع المفاهيم الفلسفية ليست قابلة للجعل والايجاد، وانما هي عناوين ينتزعها العقل من ملاحظته لوجودات خاصّة، فكذلك الخيريّة والشريّة، فهي عناوين انتزاعية، لها منشأ انتزاع في العالم الخارجي

فحسب، وليس لها محاذٍ عيني، لنبحث عنه في الخارج.

ثالثاً ـ ان وجود أي شيء ليس شرّاً بالنسبة إلىٰ نفسه، وكذا بقاؤه وكماله، فهو خير بالنسبة إلىٰ نفسه، وكون أحد الموجودات شرّاً لموجود آخر، إنّما هو بالعَرَض، فكلّ موجود ليس شراً من حيث الماهية، ولا يمكن عدّه منشأً ذاتيّاً لانتزاع مفهوم الشرّ، وما يعدُّ ذاتاً منشأً لانتزاع الشرِّ هو جهة النقص التي تلاحظ في موجود له شأنية الكمال المقابل لها، وبعبارة أخرىٰ: إنَّ الشرَّ بالذات هو عدم ملكة الخير، كالصمم والعمىٰ والمرض والجهل والعجز، في مقابل السمع والبصر والصحة والعلم القدرة.

والحاصل: انه ليس هناك موجود يتصف وجوده ذاتاً بالشرّ، ومن هنا فإنَّ الشرَّ لا يحتاج إلىٰ مبدأ وخالق، لأنَّ الايجاد والخلق يقتصر علىٰ الوجود.

● سرّ وجود الشرور في العالم

لماذا خلق الله العالم بشكل تكون فيه كلّ هذه الشرور؟

هذا السؤال يمكن طرحه حتىٰ مع التسليم بأن منشأ انتزاع الشرّ هو العدم؛ إذ يقال: لماذا لم يخلق العالم بشكل تحلّ فيه الوجودات محلّ هذه الاعدام؟

والجواب: إن تأثير وتأثر الموجودات الماديّة ببعضها يعدّ من الخصائص الذاتية للعالم الماديّ، بحيث إذا لم تكن هذه الخصائص موجودة، فإنّ شيئاً باسم العالم الماديّ لا يكون له وجود.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ نظام العليّة والمعلولية السائد بين الموجودات الماديّة هو نظام ذاتيّ يعدُّ من لوازم سنخ الموجودات الماديّة، فيدور الأمر بين ان يوجد العالم الماديّ بهذا النظام، وبين أن لا يوجد إطلاقاً، ولكنّ ترك ايجاده مخالف للحكمة، لانَّ خيراته اكثر بمراتب من شروره التي هي بالعَرَض، بل إنّ الكمالات

الوجودية لأفراد الإنسان الكاملين وحدها تفوق جميع شرور العالم.

فمن ناحية يكون وجود الظواهر الجديدة في أثر انعدام الظواهر السابقة، وكذا بقاء الموجودات الحيّة، فانه يؤمّن بواسطة التغذيّ من الحيوانات والنباتات، ومن ناحية أخرىٰ نجد الكمالات النفسيّة لأفراد الإنسان يتمّ حصولها في ظلّ تحمل المصاعب والآلام، فإن وجود ألوان البلاء والمصائب عامل لليقظة من الغفلة، والتعرف علىٰ ماهيّة هذا العالم، والاعتبار بالحوادث.

إن التأمل في تدبير النوع الانساني كافٍ ليطلعنا علىٰ كون هذا النظام حكيماً، بل يكفي التأمل في شأن واحد من شؤون تدبيره وهو موته وحياته، إذ لو لم يكن قانون الموت سائداً بين الناس، فإنهم لا يظفرون بالسعادة الأخروية، ولا يتيّسر لهم الرفاه الدنيوي، فان سعة الأرض لا تكفي لسكناهم، فضلاً عن أن تؤمّن لهم المواد الغذائية وسائر ضروريات الحياة، إذن لتحقق مثل هذه الخيرات، لا بد من هذه الشرور.

محتويات الكتاب